طي الذاكرة

عمر فروخ

العرب واليونان وأوروبا
قراءة في الفلسفة



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

العرب واليونان وأوروبا
قراءة في الفلسفة

توطئة

نلفت إلى أن الدكتور عمر فروخ لم يضع قائمة بالمراجع في نهاية الجزء الأول من الكتاب واكتفى بإشارة سريعة إلى المراجع العربية والأجنبية في خاتمة الجزء الثاني من دون إشارة إلى الكتب التي ورد ذكرها في هوامش الكتاب الأول.

يذكر الكاتب الجاحظ، ويشير إلى كتابيه البيان والتبيين والحيوان من دون الإشارة إلى الطبعة والمحقق وسنة الصدور. وتكرر الأمر مع طبقات الأطباء وابن صاعد والشهرستاني والقفطي وابن اصيبعة إذ وردت الأسماء والعناوين وأحيانًا الصفحات من دون تحديد مكان الطباعة وزمانها والمحقق الذي أشرف على تحقيقها.

كذلك تكرر الأمر مع المراجع الأجنبية إذ ورد ذكر المصادر في الهوامش Khalil Georr أو üeberweg وده بور من دون تحديد مكان طباعة الكتب وزمانها.

كان الكاتب أحيانًا يورد اسم الكتاب ومكان طباعته كما حصل مع الفهرست لابن النديم إذ ذكر المطبعة الرحمانية ومكانها مصر، لكنه لم يشر إلى تاريخ صدور الكتاب الأمر الذي ساهم في ارتباك المراجعين. وتكرر الأمر نفسه مع كتاب تهذيب الأخلاق إذ ذكر الكاتب اسم ناشره (فؤاد حقي) ومكان نشره (القدس) وزمانه (1930) لكنه لم يشر إلى اسم المؤلف ومحقق الكتاب، وحصل الأمر نفسه مع مخطوطة المطران جرمانوس فرحات من دون الإشارة إلى رقم المخطوطة وموقعها في مكان المحفوظات.

لذلك نلفت القارئ إلى أن قائمة المراجع في نهاية الكتاب تنحصر في مصادر الجزء الثاني ولا تشمل الجزء الأول. كذلك نشير إلى أن عنوان الكتاب «العرب واليونان وأوروبا - قراءة في الفلسفة» اختاره المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

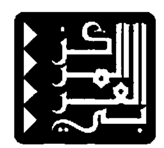
ملاحظة: نلفت القارئ إلى أن المحرّر حافظ على النص كما ورد في الطبعة المعتمدة، ولم يتدخل إلّا في حال وقوع غلط طباعي أو نحوي. أمّا ما أضافه المحقّق من شروح وإيضاحات، فقد وضع في الهامش مشارًا إليه بعلامة (*) أو علامة [ ] أو حرف (م). أما المراجع فحُققت بالطريقة العلمية.

العرب واليونان وأوروبا

قراءة في الفلسفة

عمر فروخ

تقديم
رضوان السيد



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

فروخ، عمر

العرب واليونان وأوروبا : قراءة في الفلسفة / عمر فروخ ؛ تقديم رضوان السيد.

255 ص. ؛ 24 سم. ـ (سلسلة طي الذاكرة)

يشتمل ببليوغرافية (ص.231-233) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-021-5

1. الفلسفة اليونانية. 2. الفلسفة الإسلامية - تاريخ. 3. الفلسفة الغربية. 4. فلسفة العصور الوسطى. أ. السيد، رضوان. ب. العنوان. ج. السلسلة.

180

العنوان بالإنكليزية

Arabs, Greece and Europe
Reading in Philosophy

by Omar Farroukh

الناشر



شارع رقم: 826 ـ منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية ـ الدفنة، ص. ب: 10277 ـ الدوحة ـ قطر
هاتف: 44199777 ـ 00974 فاكس: 44831651 ـ 00974

جادة الجنرال فؤاد شهاب ـ شارع سليم تقلا ـ بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 ـ 11 ـ رياض الصلح ـ بيروت 2180 1107 ـ لبنان
هاتف: 8 ـ 991837 1 ـ 00961 فاكس: 1991839 ـ 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى عن المركز
بيروت، شباط/ فبراير 2015

سلسلة «طي الذاكرة»

من طي النسيان إلى طي الذاكرة

بين الذاكرة والتاريخ مسافة زمنية ونفسية تفصل بين حالتين: حالة التذكر عبر استحضار الذاكرة صورًا وأفكارًا ونصوصًا من الماضي، وحالة النسيان حيث يطوي الزمن صفحته على الذاكرة فيقفل عليها، فكأن شيئًا لم يكن من ذكريات ونصوص وصور. ذاك ما يمكن أن نسمّيه الفراغ في الذاكرة أو الانقطاع في التاريخ، وهذا غير ما يسمّيه الإبستيمولوجيون القطيعة التاريخية أو المعرفية، فهذه الأخيرة هي تواصل وتجاوز في الوقت نفسه.

أما المقصود بالانقطاع هنا فهو انقطاع الأفكار ذات الأهمية في المعنى أو الدور التي كانت لها ذات يوم، أو الأفكار أيضًا التي كان يمكن أن تحمل جديدًا من المعرفة، أو تميزًا في الموقف، لكن لم يقدّر لها أن تشيع أو تواصل ديمومتها عبر المراحل، فانقطعت عن التداول لسببٍ من الأسباب. فربما تكون قد حوربت أو حوصرت أو أُخضعت لمقص الرقابة أو المنع، أو لم تتيسّر لها قوى اجتماعية (قراءٌ أو ناشرون) تروّج لها أو توصلها إلى الأوساط العلمية والثقافية.

خلال أزمنة النهضة العربية، وخلال ما شهده عمر المطبعة العربية، وهو ليس بالطويل، صدرت منشورات كثيرة، بعضها قُدّر له أن يكون له شأن في الثقافة العربية ولما يزل يصدر، وبعضها الآخر أدى دورًا في لحظة ما، ولكن نُسي، وبعضها كان يمكن أن يؤدي دورًا، لكن لم يُنتبه له فأهملته المطبعة ونُسي أيضًا.

وإذ درج القول عن شيء نُسي إنه «طي النسيان»، أي إنه غاب عن الذاكرة أو غُيّب، فنفته هذه الأخيرة إلى عالم مجهول، فإن «طي النسيان» بهذا المعنى النفسي يبطن معنى اللاوعي؛ ولهذا فإن البحث، في المقابل، عن المنسي من الإصدارات العربية، يفصح عن جهدٍ واعٍ، أي عن وعي منقّب في مجاهل الذاكرة، لاكتشاف معالم ما نُسي أو كاد يُنَسى ووضعه «**طي الذاكرة**» لا «**طي النسيان**»، أي لإعادة الوعي به في تاريخ تسلسل الأفكار العربية وتواصلها، وكي لا تنقطع أزمنة النهضة العربية بين مراحلها وكتبها.

بناءً عليه، يُعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات عن اعتماد هذه السلسلة «طي الذاكرة» في إصداراته، باحثًا عن المنسي والمفيد من الكتب وناشرًا المتميز فيها، منذ بدأت المطبعة العربية بنشر بواكير كتب النهضة وحتى خمسينيات القرن العشرين وستينياته، أملًا بترميم الجسور المعرفية، وردم الهوة والثغرات بين عوالم الأفكار ومراحلها، وإعادة الوعي والاعتبار لما نُسي منها أو كاد يُنسى.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

المحتويات

الكتاب الثاني
أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية

عمر فروخ/ سيرة[1]
(1906 - 1987)

لمّا جرى الإحصاء الأول والأخير في لبنان، سنة 1932، كان والدي رئيس لجنة في منطقة رأس بيروت، ويبدو أنّ مولدي قد جُعل عام 1906. وأحببت أنا أن أعيّن «هذا» المولد بدقّة فجعلته في 8/ 5/ 1906.

كان في بيتنا في ذلك الحين جدّي عبد الرحمن (نحو 1845 - 1917) ووالدي عبدالله (نحو 1870 - 1946) وعمّي حسين (نحو 1880 - 1936) وعمّي حسن (نحو 1886 - 1966).

كانت مدرستي الأولى عند «الشيخة حليمة» (حليمة الفيل) - كان بيتها في الزاروب إلى شرق جامع البلاط - لا أذكر، لصغر سنّي يومذاك، أنّني تعلّمت عندها شيئًا سوى «الرغبة في العلم».

وفي عام 1910 انتقل والدي من بيت جدّي (شرق السراي الكبير) واستقللنا في بيت في منطقة عين المريسة. دخلتُ «مدرسة لجنة التعليم» (وكانت تقع مباشرة شرق جامع عين المريسة). وفي أواخر ذلك العام نفسه انتقلتُ إلى «دار العلوم» (مدرسة الهنود، لأصحابها عبد الجبار خيري وأخويه عبد الستّار وعبد الغفّار).

وفي 11/ 2/ 1911، لمّا ضربت البوارج الإيطالية مدينة بيروت، حجزتنا المدرسة، نحن الطلاب الصغار، في الطابق الأعلى من المدرسة، ولم تسمح لأحد منّا بمغادرة بنائها إلا إذا جاء وليّ أمره وأخذه.

---

(1) فقرات من كتاب غبار السنين الذي صدر عن دار الأندلس، بيروت، 1985، ص 245 - 261.

ويبدو أنّ دار العلوم قد أغلقت أبوابها قبل الحرب العالمية الأولى (بأسباب سياسية، في الأرجح - فقد اتّهم عبد الجبّار خيري وأخواه بهواهم مع الإنكليز).

وفي عام 1913 انتقلت إلى المدرسة الابتدائية التابعة للمكتب السلطاني (المكتب السلطاني هو اليوم ثانوية البنات لجمعية المقاصد).

ثم نُشبت الحرب العالمية الأولى. ولا أعلم السبب الذي نُقلت به هذه المدرسة الابتدائية الرسمية إلى بناء آخر يقع مباشرة جنوب المكتب السلطاني، كان اسمها سكزنجي نمونة (المدرسة النموذجية الثامنة).

وانتقل سكننا عام 1915، إلى رأس بيروت (على مقربة من المنارة)، فلم يبق بالإمكان أن أذهب إلى المكتب السلطاني. فذهبت إلى مدرسة الشيخ يوسف الحلواني (وكان لها اسم مكتوب على رُقعة صغيرة لا أذكره الآن).

ولم يبق لي «صف» في هذه المدرسة فانتقلت إلى المدرسة الرسمية، وتعرف باسم «مدرسة المعمل»، لأنها كانت قرب معمل الداعوق (عمر الداعوق) إلى غرب مخفر حبيش اليوم، مباشرة لا يفصل بينهما إلا طريق فرعية.

هذه هي المدارس الرسمية والمحلّية التي حضرتها إلى عام 1919. وأما أنا ومن بقي من الرفاق فدخلنا «مدرسة رأس بيروت» (المدرسة الابتدائية التي كانت تابعة في مناهجها للكلّية السورية الإنجيلية، ولكن إدارتها وميزانيّتها كانتا مستقلّتين، في الأغلب).

منذ ذلك الحين، عام 1919، بدأت أجمع طوابع بريد. ومنذ العام التالي (1920) بدأت أراسل «عناوين» يبيع أصحابها، في إنكلترا والولايات المتحدة، طوابع بريد.

وفي العام المدرسي 1921 - 1922 انتقلنا، أنا وصبحي المحمصاني، إلى الجامعة الأميركية (وكان اسمها قد تبدّل فأصبح الجامعة الأميركية في بيروت - بعد أن كان الكلّية السورية الإنجيلية).

وفي 26/ 6/ 1924 (وكان يوم أربعاء فيما أذكر) كنت مع نفر من الرفاق نلهو في حدائق الجامعة (قرب الدائرة العلمية)، فإذا نفر من التلاميذ يبحثون عنّي، فقال لي أحدُهم: أجبْ الأستاذ نصّارًا (نجيب نصّار من بلدة عين كسور، أستاذنا في اللغة العربية، توفي 1930). فذهبت إلى لقائه في الدائرة الاستعدادية. فأخذني ووقف بي عند نافذة تطلّ على البحر ثم قال لي: أعدّ خطابًا لحفلة التخرّج واعرضه عليّ غدًا.

وفي اليوم التالي قال لي الأستاذ نصّار: أرني نص الخطبة. فقلت له سألقيها أمامك. وألقيت ما كتبتُ غيبًا على المنبر (وكان ذلك تجربة طبعًا) وعُنوانها «لا للشهادة» (أقصد أنّي ما تعلّمت لأحصل على ورقة اسمها شهادة، بل لأكون مثقّفًا).

وفي اليوم الذي تلا (28 - 6/ 1924) حينما صعدنا إلى المنبر لنأخذ أماكننا، وقف مدير الدائرة الاستعدادية يعرّف بنا ونحن نمر أمامه (في المنتدى الكبير - الكنيسة):

صبحي محمصاني (الأول، معدّله اثنان وتسعون ونصف في المائة). فضجّت القاعة بالتصفيق. قسطنطين زريق (الثاني، ومعدّله واحد وتسعون ونصف في المائة)، فاستأنف الحاضرون التصفيق. ثم قال: عمر فرّوخ (ولم يذكر مرتبتي في الصفّ ولا معدّل علاماتي، فقد كانا بعيدين عن المرتبة الثانية). ومع ذلك استمر التصفيق.

من أحداث حياتي منذ عام 1928

- 1928 - 1929: في مدرسة النجاح (نابلس، فلسطين) لتعليم التاريخ والجغرافية واللغة الإنكليزية (وأنشأتُ فيها فرقة للكشّافة).

- 1929 - 1983: في مدارس جمعيّة المقاصد الخيرية الإسلامية في بيروت (علّمت فيها ابتداءً من «الحديقة الرابعة»: أدنى صفوف التعليم إلى صفوف البكالوريا).

- منذ 1931 بدأت نشر الكتب المدرسية والأدبية مستقلًا أو بالاشتراك مع زُملاء لي في التعليم وفي غير التعليم.

- منذ 1932 عضو في لجنة وضع المناهج للتعليم الثانوي في لبنان وعضو في لجان التصحيح في الامتحانات الرسمية (لآداب اللغة العربية وللفلسفة ولتاريخ العلوم عند العرب).

- 1935 - 1937 تابعت دراستي العليا في ألمانيا لنيل إجازة المشيخة (شهادة الدكتوراه).

- 1936 في أثناء عطلة الشتاء في ألمانيا، ذهبت إلى باريس وحضرت (أربعين يومًا) دروسًا نظامية في الصوربون وكلّية فرنسا ومدرسة الدراسات العليا.

- 1938 أصبحت عضوًا في جمعية اتّحاد الشبيبة الإسلامية (بيروت) وهي جمعية اجتماعية «تعمل في الحقل السياسي» (ولكنّها ليست جمعية سياسية).

- 1938 - 1941 أصدرت مع نفر من الزملاء والأصدقاء مجلة «الأمالي» (أسبوعية ثقافية) ثمّ أوقفتها عن الصّدور لأنّ جميع أمورها أصبحت متعلّقة بي وحدي.

- 1940 - 1941 أستاذ زائر لتاريخ الخلافة الأموية وتاريخ الخلافة العبّاسية في دار المعلّمين العالية في بغداد.

- في هذه الأثناء كنت قد عقدت قراني. وفي 5/ 11/ 1940 كانت حفلة الزواج. تزوّجت آمنة بنت أمين حلمي من بيروت. ورُزقنا خمسة أولاد: أسامة (1944) ومروان (1946) ومازن (1948) ولينة (1952) ولميس (1956).

- منذ 1946 عضوٌ في نقابة المعلّمين في لبنان.

- 1946 عضو في المؤتمر الثقافي (العربي) الأوّل (بيت مري: لبنان).

- 1948 عضو في اللجنة الوطنية.

- 1951 - 1960 أستاذ زائر في جامعة دمشق للتاريخ الأموي وتاريخ الأندلس.

- 1960 - 1968 عضو في جمعية أصدقاء الكتاب.

- 1960 عضو في مجمع اللغة العربية في القاهرة.

- منذ 1961 أستاذ محاضر في جامعة بيروت العربية في التاريخ العربي وتاريخ العلوم عند العرب.

- 1965 عضو في جمعية البرّ والإحسان وأحد ممثّليها في مجلس إدارة جامعة بيروت العربية.

- 1968 وسام «نجم باكستان» من رتبة قائد أعظم.

- 1970 جائزة رئيس الجمهورية التي تمنحها جمعيّة أصدقاء الكتاب (بيروت).

- 1970 - 1971 أستاذ زائر لتاريخ العلوم عند العرب في كلّية التربية (بالجامعة اللبنانية).

- 1971 وسام الأرز الوطني (لبنان) من رتبة فارس.

- وسام محمد إقبال (باكستان).

- وسام الاستحقاق (شنقيط: موريتانيا) من رتبة ضابط.

- 1970 - 1982 أستاذ زائر للإشراف على رسائل الأستذة (الماجستير) في كلّية الآداب من الجامعة اللبنانية.

- عضو في المجمع العلمي العراقي.

- عضو في الجمعية التاريخية (حلب - سورية).

مقدمة الكتاب الأول

عمر فروخ والفلسفة اليونانية كما تلقّاها العرب

صدرت الطبعة الأولى من كتاب عمر فروخ هذا عام 1944، وكان عنوانه: **الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب**. وقد وقعت تلك النشرة في تسعين صفحة ونيف. ودار أكثرها (70 صفحة) حول الفلسفة اليونانية منذ ما قبل سقراط وإلى الأزمنة الكلاسيكية المتأخرة (القرنان الرابع والخامس للميلاد). أما القسم الأخير (الفصلان السادس والسابع) (71 - 94)، فقد دار حول نقل الفلسفة اليونانية مباشرةً، وإنما على جانب المترجمين السريان أنفسهم. وطبع المؤلّف كتابه بشكله الأول في عامي 1947 و1952. ثم أطال القسم الثاني من دون أن ينقص من القسم الأول في نشرةٍ ثانية صدرت عام 1960 بعنوان: **العرب والفلسفة اليونانية**. وقد وقعت هذه النشرة في مائةٍ وسبعين صفحة. ووقع الفصلان المطوّلان في نيّفٍ وستين صفحة.

كان الدافع الأول لوضع فروخ كتابه هذا هو الاستجابة لاحتياجات المنهج الدراسي في البكالوريا اللبنانية. وفي حين كان خليل الجر ثم حنا الفاخوري يكتبان هذه المقررات للمدارس الخاصة، ولوزارة التربية اللبنانية؛ فإنّ عمر فروخ كان يكتب هذا المقرر لمدارس جمعية المقاصد الخيرية الإسلامية التي درّس فيها أكثر من خمسين عامًا، أي منذ العام 1929 وحتى العام 1983 كما كتب في مذكّراته.

درس عمر فروخ في الجامعة الأميركية في بيروت في النصف الأول من العشرينيات. وفي حين مضى عددٌ من زملائه لإكمال دراستهم بتخصصاتٍ مختلفةٍ في الإنسانيات والحقوق والتاريخ إلى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، فإنّه ذهب إلى ألمانيا عام 1936، وحصل على الدكتوراه عام 1938 بأطروحةٍ عند الأستاذ جوزف هل (J. Hell) عن حدود الحقيقة ومستوياتها في الشعر الجاهلي[1]. لكنه لا ينسى أن يهتمّ في مذكّراته بأنه مضى إلى فرنسا مرتين، وتابع فصولًا دراسيةً في السوربون عند ماسينيون ولاووست وهنري كوربان.

يقول فروخ إنه أتقن اللغات الثلاث: الفرنسية والإنكليزية والألمانية. ودرّس في المقاصد عدة موادّ في ما بين الابتدائية والثانوية مثل التاريخ والجغرافيا والأخلاق والدين الإسلامي ومادة الفلسفة الإسلامية وتاريخ العلوم العربية عبر عدة عقود. وله مؤلّفاتٌ فيها جميعًا. وهو يذكر أنّه ما كان عارفًا في البداية بالفلسفة اليونانية، لكنه قرأ فيها كثيرًا وفي ما جاورها من العلوم القديمة، بحيث ساغ له التأليف فيها شأن زملائه الذين كانوا أقرب إلى هذا التخصص مثل الدكتور خليل الجر، أو الدكتور قسطنطين زريق. فالدكتور الجر على سبيل المثال كانت أطروحته للدكتوراه عن «مقولات أرسطو وترجماتها عن السريانية».

خضعت المقررات الدراسية اللبنانية لتأثيرات كثيرة، منها الفرنسي العام ومنها المنهجي. وكان التأثير الفرنسي غلّابًا بالطبع. لكن في الفلسفة والإنسانيات كان للمصريين، وفي طليعتهم طه حسين، تأثيرٌ وسيطٌ وهو مثقّفٌ كبيرٌ كما هو معروفٌ في كلاسيكيات الفرنسيين الأدبية والفلسفية والاجتماعية. وقد ترجم تلامذة طه حسين في الثلاثينيات والأربعينيات كتبًا مدرسيةً في تاريخ الفلسفة، وفي التاريخ الأدبي. ومن هذه المدرسيات كتابٌ في تاريخ الفلسفة لرابوبورت البريطاني وقد ترجمه الطالب زكي نجيب محمود، كما ترجم كتابًا آخر في الآداب العالمية، وعلى غلاف الكتابين اسمه إلى جانب اسم أحمد أمين

(1) لجوزف هل كتابٌ في «الحضارة العربية» ترجمه عبد الرحمن بدوي إلى العربية. لكنّ فروخ لا يرجع إليه.

باعتبار ذلك ترجمةً مشتركة! وما أقصده من هذا البسط والاستطراد أنه - تبعًا للفرنسيين - كانت للكلاسيكيات في البكالوريا - الفرع الأدبي - مكانةٌ مرموقةٌ، ظهرت في المقررات في الثلاثينيات والأربعينيات. وقد سبق المصريون في الاقتباس عن الفرنسيين، ثم تبعهم اللبنانيون والتونسيون خصوصًا عندما صار ضروريًا تدريس الإنسانيات بالعربية إلى جانب الفرنسية والإنكليزية. وعمر فروخ هو وارث الجيل الأول من أجيال الدخول في هذا التقليد. بيد أنّه منذ الستينيات انصرف عن هذا الاهتمام إلى التركيز على تاريخ العلوم العربية، وهي مادةٌ مقرّرة في البكالوريا - الفرع العلمي - في لبنان منذ الأربعينيات أيضًا. وقد صدر له كتابٌ صغيرٌ في أواسط الأربعينيات بعنوان: **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**؛ ما لبث أن تضخّم عبر ثلاثة عقود حتى وقع في آخر نشراته في سبعمئة صفحة، شأنه في ذلك شأن كتابه في تاريخ الفكر العربي حتى زمن ابن خلدون! وقد كان لهذا التحول أثره في كتابنا هذا، فهو لم يُطبع بعد عام 1960، وصار عمر فروخ يدرّس المادتين أو الرصيدين في المدارس الثانوية في المقاصد في كتابه: **عبقرية العرب**، السالف الذكر.

لنعُدْ إلى **العرب والفلسفة اليونانية** في نشرته الأخيرة في عام 1960. هو في نشرته الأولى، كما في نشرته الأخيرة، وفي القسم الخاصّ بمراحل الفلسفة اليونانية وهو معظم الكتاب، يعتمد على كتاب للألماني Üeberweg عنوانه: **المعالم الأساسية للفلسفة اليونانية**. وهو يقسّم الفلسفة اليونانية إلى أربع مراحل: مرحلة ما قبل سقراط من 600 ق.م. مع طاليس إلى السوفسطائيين. ثم يأتي القدْر الأوسع (ستين صفحة) عن أفلاطون وأرسطو. أما المرحلة الثالثة فهي عن شُرّاح أفلاطون وأرسطو تلامذةً ومتابعين ومطوّرين. وتنصبّ المرحلة الرابعة على ما يسمّيه Üeberweg مرحلة الانحطاط، وهو يعني بها المرحلة الهيلّينية حيث تختلط اليونانيات بالمشرقيات والغنوصيات. ومساهمة فروخ في هذا القسم، وهو الأكبر، له حدود. لكنّ الطريف أمران: الأول، الدقة في النقل والمصطلح واللغة القشيبة، الثاني، خلط ذلك كلّه بالموروث العربي والإسلامي من الآيات القرآنية إلى شعر أبي نواس، والاقتباسات من الجاحظ. ثم إنّ فروخ يحاول أن

يتجاوز مرجعه أو مراجعه في مجال آخر، هو مجال التعقيبات أو التسميات. فهو على سبيل المثال يميز بين عهدين أو زمانين في التقويم: زمن الفلسفات المغلّبة (ويقصد بها الهامشية أو غير المشهورة، والتي لم تؤثر بنظره في العرب والمسلمين)، وزمن الهيلّينيات المتأخرة التي يميل أكثر إلى اعتبارها انحطاطًا. وإذا عرفنا أنه يقصد بالمغلّبين الأبيقوريين أو الرواقيين، نُدرك مدى التقدّم الذي حدث بعد الخمسينيات من القرن الماضي في دراسة مذاهب اللذة وطرائق الحياة والسعادة أكان في تأثيرها في المحيط الروماني والبيزنطي، أم تأثيرها في المجال العربي الإسلامي. لقد تطوّرت المعلومات والتأويلات عن أفلاطون وأرسطو بعد الخمسينيات من القرن الماضي، وتطورت أكثر بكثير الدراسات عن المرحلة الهيلّينية المبكّرة والمتأخرة، وما تابعها فرّوخ. لكنّ عرض فروخ المُحافظ أو المتحفظ بعض الشيء لا تبدو فيه ثغراتٌ بارزة، بل إنّ قراءة Üeberweg لفلسفة اليونان تبدو لعيوننا اليوم أكثر دقة وفهمًا من قراءة رابوبورت التي اعتمد عليها المصريون وظلت مقرّرة في السنوات الجامعية الأولى حتى أواخر الأربعينيات من القرن الماضي.

أما القسم الثاني من كتاب فروخ، فإنه يدور حول نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية. وهو هنا يشارك زملاءه ومعاصريه في أمرٍ، ويختلف عنهم ويتفرد في أمر آخر. فهم جميعًا يعتمدون على المصادر العربية القديمة في أسماء التراجمة وأعمالهم وإنجازاتهم مثلما عرضها الفارابي وابن سينا وابن النديم والقفطي. ويتفرّد فروخ بالرجوع إلى المراجع الألمانية الكثيرة التي كتبها مؤرخو الاستشراق الألمان لحركة الترجمة وأعلامها ونتائجها مثل شتاينشنايدر وفيستنفلد وبروكلمان. وهي مؤلّفاتٌ صارت مُتاحة الآن بالعربية أو بالفرنسية، لكنها ما كانت معروفةً لذوي الثقافة الفرنسية في الأربعينيات والخمسينيات. وإذا كان فروخ يُطرّز حتى القسم اليوناني البحث بالآثار والمقتبسات الإسلامية، فإنّه في قسم النقلة هذا يمضي بعيدًا في ذلك بحيث يبدو لنا هؤلاء أكثر أُلفةً واهتمامًا. لكنه، استنادًا إلى نقديات الألمان، يقسو عليهم بعض الشيء، سواء لجهة القدرة اللغوية، أو لجهة الفهم، وأخيرًا لجهة الأمانة في النقل. وقد أضاف

فروخ في الطبعتين الثانية والثالثة إلى هذا القسم أثباتًا بتراجم النَقَلة عن المصادر العربية القديمة، كما أضاف ملاحق اقتبس فيها نصوصًا من تلك المصادر مثل النصّ المنقول عن تهذيب الأخلاق ليحيى بن عدي. وربما كان ذلك نتيجةً لتطوير مضامين مادة الفلسفة الإسلامية في المنهج الدراسي. وهناك ملاحظةٌ أخيرة تتعلق بطرائق كتابته أسماء الأعلام والأماكن. فهو يميل فيها إلى الطريقة الألمانية، بينما عرف جيلنا التالي لجيله طرائق لكتابة أسماء الأعلام متأثرة بالفرنسيين أو البريطانيين.

هل يُعتبر كتاب عمر فروخ هذا قراءةً عربيةً للفلسفة اليونانية، وقراءة عربية لمعنى انتقالها إلى العرب؟ بالنسبة إلى الأمر الأول هو لا يدّعي ذلك، وإنما يريد عرض تلخيص قابل لفهم طلاب الإنسانيات. أما مرحلةُ النقل والتأثير، فإنه عبر عليها عبورًا سريعًا، لكنه يعرض رؤية «صحيحة» في خطوطها الرئيسة دونما تحاملٍ ظاهر. بيد أنّه مصرٌّ على أصالة الفلسفة العربية وأنها ما كانت مجرّد نقل حسبما يزعم بعض المستشرقين. إنما حتى في هذه الحالة أو أنّه حتى في حالة الدفاع عن الأصالة، المخلوطة بالنقد الذي ذكرناه للمترجمين، يظلّ متوازنًا ممتلئًا بالثقة بإمكان التوافق والتوفيق في التاريخ كما في الحاضر. فإذا كانت فلسفات الفلاسفة الإسلاميين أو منظوماتهم الفكرية تختلف في شأنها التقديرات؛ فإنّ عمر فروخ على يقينٍ أنّ الإبداع العربي عظيمٌ وظاهرٌ في الرياضيات والفلك والطب. وسيظهر عنده ذلك بشكلٍ أوضح في أعماله عن «تاريخ العلوم»، وعمله الكبير عن «عبقرية العرب»، وعمله الثالث عن «تأثير العرب في الحضارة الأوروبية». ولو قارنّا محاولات عمر فروخ في ما بين الأربعينيات والخمسينيات بأعمال دي لاسي أوليري عن نقل الفلسفة إلى العربية، وعمل ماكس مايرهوف من **الإسكندرية إلى بغداد**، لتبيّنت لنا الفروق، ليس في المعلومات فهي لا تزيد على معلومات فروخ بل في الميول أو التوجهات. فعمر فروخ مثل سائر معاصريه من مدرسة الشيخ مصطفى عبد الرازق (أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية في الثلاثينيات والأربعينيات)، يقول بالإبداع العربي في العلوم كما في الفلسفة. ومدرسة

الأصالة هذه ظهرت آنذاك في مجالات تأمّل التراث الفكري العربي الوسيط، باعتبارها قوامًا للنهوض الوطني والقومي في زمن قيام الدولة الوطنية في حقبة ما بين الحربين. هل نجحوا في ذلك؟ الأمر مُشكل. لكنهم ظلّوا على الاعتقاد أنهم أدّوا واجبًا تجاه أمتهم وميراثهم الديني والثقافي، إن لم يكن في مواجهة الغرب الصاعد، ففي مجال إثبات الحضور والندية، من الأزمنة الكلاسيكية وحتى الزمن المعاصر.

رضوان السيد

الكتاب الأول

العرب والفلسفة اليونانية(*)

(*) منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر - بيروت، 1380هـ - 1960م.

مقدمة

هذه دراسة موجزة تتناول الفلسفة اليونانية في الدرجة الأولى، وتؤكد منها ناحيتين اثنتين:

أولاهما - رسم صورة واضحة لهذه الحركة الفكرية العظيمة في تاريخ الإنسانية.

الثانية - إبراز تلك الآراء التي كان لها في ما بعد تأثير ظاهر في الفلسفة الإسلامية.

بعدئذ تتتبع هذه الدراسة طريق هذه الفلسفة من أصحابها إلى العرب ملمة بالعوامل التي أحالتها في كثير من الأحيان عن حقيقتها وعن مجراها الطبيعي، حتى وصلت عن طريق النقلة السريان في الأغلب إلى العرب غير واضحة ولا منظمة. فحاول العرب بعقولهم أن يردوها صافية قدر الإمكان، منظمة جُهد الطاقة. ولقد استطاع العرب فوق ذلك أن يحفظوا تلك الفلسفة من الاندثار التام فورثوا اليونان في التفكير وأوتوا نصيبًا كبيرًا من الحكمة:

﴿ومن يُؤتَ الحكمةَ فقد أُوتيَ خيرًا كثيرًا﴾[1]

(1) القرآن الكريم. سورة البقرة، (269:2).

تمهيد

الأجواء الثقافية كالأجواء الطبيعية يؤثر بعضها في بعض، ويشعر أهلُ كل مُناخ بعوامل المناخات المحيطة بهم. ومع أن بلاد العرب لم تكن منفتحة للتيارات الاجتماعية والفكرية، لِمَا كان فيها من الحواجز الماديّة من طبيعة أرضهم، ومن العوامل الاجتماعية من طبيعتهم حياتهم القَبَلية - بكل ما تحمل من محاسن ومساوئ - فإن كثيرًا مما كان عند الأمم الأخرى قد تسرّب إليهم، أو إلى علمهم على صور واضحة، أو غامضة. ولقد عرف العرب، في شبه جزيرتهم، أشياء مما كان عند اليونان وصلت إليهم غير مباشرة في الأكثر من طريق الشام وطريق العراق وطريق اليمن، وهي الطرق التي كانت تَسْلُكها التجارة والحرب منذ القرون الأولى، وما تزال تسلكها إلى اليوم.

ثم إن هنالك بين الأمم أوجه شَبَه ليس من الضروري اللازم أن تأخذها أمة من أمة لأنها في الحقيقة أوجهٌ من التُراث الإنساني ومناحٍ من الفكر عند جميع الأمم على السواء. فإذا نحن قرأنا للفيلسوف اليوناني هيراكليتوس الأفسوسي قوله[1]: «وعندي أن رجلًا واحدًا صالحًا خير من عشرة آلاف من سائر القوم»، ثم قرأنا للأعشى المشهور بيتًا من الشعر هو:

أنت خير من ألفِ ألفٍ من القو ... م إذا ما كَبَتْ وجوهُ الرجال

لم نستطع أن نَجْزِمْ بأن الشاعر العربي الجاهلي قد عَرَفَ هذا المعنى من كتاب للفيلسوف اليوناني. إن هذا التطابق يمكن أن يكون تواردَ خواطرٍ بين

(1) راجع تحت: هيراكليوس.

الشاعر العربي والفيلسوف اليوناني. وكذلك يمكن أن يكون هذا القول قد اشتهر، منسوبًا إلى قائله أو غير منسوب إليه، وشاع في البلاد المحيطة ببلاد العرب ثم انتقل إلى بلاد العرب ووقع إلى الشاعر الجاهلي فضمّه في إحدى قصائده. إنك قد تستطيع أن تقيم الحواجز بين الأجسام، ولكن ليس بالإمكان أن تقيم الحواجز بين العقول.

كان اليونان أهل جاهلية، وكذلك كان العرب أهل جاهلية. ولكن اتفق أن خرج اليونان من جاهليتهم قبل العرب بزمن طويل، بعوامل ليس هنا موضعُ تفصيلها. ولقد رأى سليمانُ البستاني ناقلُ إلياذة هوميروس من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية أن جاهلية العرب قد أشبهت جاهلية اليونان في أشياء كثارٍ حتّى في آخيلَ «عنترةِ اليونان» وفي الاعتقاد بأن لكل شاعر شيطانًا.

ولم أجد أحسن تلخيصًا لانتقال أوجه الثقافة عفوًا واتفاقًا من أمة إلى أمة مما قاله الجاحظ في كتاب «البيان والتبيين»[2]

«وجملةُ القول أننا لا نَعْرِف الخُطَبَ إلاّ للعرب والفرس. فأما الهند فإنما لهم معانٍ مدوّنةٌ وكتبٌ مخلّدة لا تُضاف إلى رجل معروف ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآدابٌ على وجه الدهر سائرةٌ مذكورة. ولليونانين فلسفة وصناعةُ منطقٍ. وكان صاحب المنطق نفسهُ[3] بكيّ اللسان[4] غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه، وبخصائصه. وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس، ولم يذكروه بالخطابة ولا بهذا الجنس من البلاغة. وفي الفرس خطباء، إلاّ أن كل كلام للفرس، وكلّ معنى للعجم[5] فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد رأي وطولَ خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب وحكاية الثاني علم الأول[6]، وزيادة

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، ص 37.

(3) يقصد أرسطوطاليس.

(4) «بكي اللسان» فسرها الجاحظ بقوله «غير موصوف بالبيان» (راجع النص).

(5) العجم: جميع الأمم غير العرب.

(6) رواية المتأخرين في الزمن عن المتقدمين في الزمن.

الثالث في علم الثاني حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شي للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام...».

إن هذا الإجمال وهذه المناقشة من الجاحظ تدلّآن[*] دلالة واضحة على أن العرب كانوا، بعد الإسلام خاصة، يعرفون آداب الأمم وعلومهم وفنونهم، ويعرفون فلسفاتهم. وتدلّنا كتب الجاحظ خاصة، وأنا أصر على الاستشهاد بكتب الجاحظ لأنها كتب مطالعة وتسلية لا كتب علم مقصود لذاته، على أنه كان لعامّة العرب مشاركةٌ في هذه الأمور كلها: من أرسطوطاليس الفيلسوف إلى الاسكندر الملك القائد إلى أريسيموس المجنون[7].

تحدّر الفلسفة اليونانية[8]

قال الفارابي إن أمر الفلسفة اشتهر – في أيام الملوك اليونانيين[9] وبعد وفاة أرسطو – بالاسكندرية إلى آخر أيام المرأة[10] فغلبها أغسطس الملك من أهل رومية وقتلها واستحوذ على الملك. فلما استقرّ له النظر في خزائن الكتب وجد فيها نسخًا لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه وأيام ثاوفرسطس[11]، ووجد المعلمين والفلاسفة قد عملوا كُتُبًا في المعاني التي عَمِلَ فيها أرسطو فأمر أن تنسخ تلك الكتب وأن يكون التعليم منها وأن يُنْصَرَفَ عن الباقي، وحكّم أندرونيقوس في تدبير ذلك. ثم أمره أن يَنْسخَ من هذه الكتب نُسخًا يحملها إلى رومية ونسخًا ينقلها إلى موضع التعليم بالاسكندرية. وكذلك أمره أن يستخلف معلمًا يقوم مقامه بالاسكندرية وأن يصير هو معه إلى رومية. فصار التعليم في

(*) يدلّان.

(7) راجع البيان والتبيين وكتاب الحيوان (في الفهارس).

(8) طبقات الأطباء، ج 2، ص 134.

(9) يقصد خلفاء الاسكندر: السلوقيين في الشام والعراق، والبطالسة في مصر، والانطيغونيين في بلاد اليونان.

(10) هي كليوباطرة آخر البطالسة.

(11) أحد تلاميذ أرسطو وخليفته على مدرسته وفي تنفيذ وصيته، وهو ابن خالته (طبقات الأطباء، ج 1، ص 57 و69) أو ابن أخته (ج 1، ص 36).

موضعين، وجرى الأمر على ذلك إلى أن جاءت النصرانية [12] فبطل التعليم من رومية وبقي في الاسكندرية.

ثم نظر ملك النصرانية في ذلك واجتمعت الأساقفة وتشاوروا في ما يُترك من هذا التعليم وما يُبْطل، فرأوْا أن يُعَلّم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ولا يُعَلّمَ ما بعدها، لأنهم رأوا أن في ذلك ضررًا على النصرانية، وأن في ما أطلقوا تعليمه ما يُستعان به على نُصرة دينهم. فبقِيَ الظاهر من تعليم الفلسفة هذا المقدار، والباقي مستورًا إلى أن كان الإسلام بعد ذلك بمدة طويلة، فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية[13] وبقي بها زمنًا طويلًا إلى أن بقي معلم واحد فتعلّم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب: فكان أحدهما من أهل حرّان، والآخر من أهل مرْو. فأما الذي من أهل مرو فتعلّم منه رجلان: أحدهما ابراهيم المَرْوزي والآخر يوحنّا بن حَيْلان. وتعلّم من الحرّانّي ابراهيم الأسقف وقويري[14] وسارا إلى بغداد. ثم تشاغل ابراهيم المروزي بالدين، وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنّا بن حيلان فتشاغل أيضًا بدينه.

وانحدر ابراهيم المروزي إلى بغداد وأقام فيها فتعلم منه متّى ابن يونان، وكان الذي يُتَعَلّم في ذلك الوقت من المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية. ومن يوحنّا بن حَيْلان تعلّم الفارابي المنطق إلى آخر كتاب (فصل) البرهان، وكان القسم الذي بعد الأشكال الوجودية يُسمّى الجزء الذي لا يُقْرأ. بعدئذٍ أخذ دارسو المنطق يقرأون ما استطاعوا من ذلك، وخصوصًا لما تولىّ تعليم المنطق معلمون من المسلمين. وهذا معنى قول الفارابي أنه قرأ إلى آخر كتاب البرهان.

لم يكن بإمكان المسلمين أن يعرفوا الفلسفة اليونانية في أصولها لجهلهم لغة اليونان. فلم يكن لهم بُدّ، إذن، من أن يلجأوا في ذلك إلى من كان يعرف

---

(12) انتشرت في رومية.

(13) في أيام عمر بن عبد العزيز (99 - 101 هـ - 717 - 719 م).

(14) أبو اسحق ابراهيم قويري من المشتغلين بعلم المنطق وليس من المشهورين (طبقات الأطباء، ج 1، ص 234 - 235).

تلك اللغة، فكان هؤلاء نفرًا من النصارى السوريين أو السُريان الذين كان لهم ثقافة يونانية تَرْجِعُ إلى أنهم كانوا على مذهب مسيحي يقتضي معرفة تلك اللغة. غير أن المعضلة في ذلك كانت أن هؤلاء الذين كانوا يعرفون اللغة اليونانية لم يكونوا يعرفون اللغة العربية. فلم يكن بإمكانهم أن ينقلوا للعرب ذلك التُراثَ اليوناني القيّم. غير أنهم على كل حال كانوا يعرفون اللغة السريانية، لغة الآراميين الذين كانوا يسكنون في العراق والشام. فقبل العرب أن ينقل هؤلاء العلم والفلسفة اليونانيين من اليونانية إلى السريانية، ثم لجأوا إلى جماعة آخرين من النصارى السُريان ليقوموا لهم بالنقل من السريانية إلى العربية. ولا حاجة إلى القول أن كُتُبًا كثيرة من كتب العلم والفلسفة كانت قد نقلت من اليونانية إلى السريانية قبل ظهور الإسلام.

عيوب النقل

كان في نقل العلم والفلسفة من اليونانية إلى العربية - من طريق السريانية في أكثر الأحيان - عيوب كثيرة.

أ) كانت اللغة اليونانية لغة ثانوية في ثقافة هؤلاء القوم. ثم إن اللهجة اليونانية المحكية في ذلك الدور - في الدور البيزنطي - كانت تختلف من اللغة اليونانية التي كتب بها برمينيذس وفيثاغوراس وأنباذقليس وأفلاطون وأرسطو وأندادهم.

ب) والكتب اليونانية في الفلسفة خاصة لم تصل إلى العرب في الشكل الذي كانت عليه في أيام مؤلّفيها. وإنما وصل إليهم شُروحٌ على تلك الكتب. شروحٌ كان أصحابها قد زادوا فيها ونَقَصوا منها، أو بدّلوا أيضًا. ثم جاء الناقلون من اليونانية إلى السريانية فأضافوا إلى ذينك النقص والزيادة أشياء جمّة جهلًا أو قصدًا. وجاء الناقلون من السريانية إلى العربية فازدادَ التشويهُ في تلك النقول اتساعًا وخطرًا. ومردّ ذلك كله أمران:

- إن معظم الناقلين كانوا نصارى يعاقبة ونساطرة، وكانت حَمِيَّتُهم الدينيةُ فوق أمانتهم العلمية، مما نعرف من تاريخ العصور الوسطى عمومًا. من أجل

ذلك كان هؤلاء يَحْذِفون من الأصول التي بين أيديهم ما كان مخالفًا في رأيهم للنصرانية، ثم كان أهل كل فرقة، من النساطرة واليعاقبة، يتصرفون بما بين أيديهم: يزيدون أو يَنْقُصون في النصوص أو يبدّلون فيها مَيْلًا مع أهوائهم لمذاهبهم.

– وكذلك كانت معرفة هؤلاء باللغة اليونانية قاصرة فوقعوا في أخطاء لغوية بدّلت المعاني كثيرًا أو قليلًا، فوق ما كان قد تبدّل منها عمدًا من قَبْلُ، فترك ذلك غموضًا في عدد كبير من المواضع. ولقد عالج الدكتور خليل الجُرّ جانبًا من هذه القضية في كتابه «مقولات أرسطو في النقول السريانية العربية»[15]. إنه يؤكّد، في الدرجة الأولى، قصور اللغة السُريانية عن أداء المعاني اليونانية أداءً صحيحًا لأن خصائص اللغة اليونانية تختلف عن خصائص اللغة السريانية. ثم إن الذين تولّوا نقل كتب العلم والفلسفة إلى العربية كانوا في ذلك كله، في قول الدكتور الجر، أشد قصورًا لا لأن اللغة العربية في رأيه لا تنعم بألفاظ وتراكيب تؤدّي المعاني اليونانية، شأنها في ذلك شأن اللغة السريانية عنده فقط، بل لأن هؤلاء النقلة كانوا مثلًا، في ما يتعلق بكتاب الشعر لأرسطو خاصة، لا يملكون نصًّا أرسطوطاليسيًا خالصًا للكتاب، بل نصًّا بربريًّا (مشوّهًا). يضاف إلى هذا كله أن نفرًا من هؤلاء النقلة كانوا قليلي الكفاية في الفنون الفلسفية إمّا لأنهم كانوا لا يحيطون علمًا بالفلسفة، أو لأنهم كانوا كثيرًا ما ينقلون كتبًا تخرج موضوعاتها عن نطاق اختصاصهم.

الأعباء على عاتق الفلاسفة العرب

اندفع العرب بحب العلم إلى الفلسفة اليونانية، ولكن لم يجدوا أمامهم إلا نصوصًا مشوّهة من كل جانب وآراء منحولة في كل باب، فكان العبء الذي ألقي على عاتقهم عبئًا ثقيلًا. لقد تبدّى للعرب ما كان في النصوص الفلسفية التي وصلت إليهم من تناقض؛ ولكن شغفهم بالعلم واحترامهم للفلاسفة اليونان وثقتهم بالناقلين السريان حملتهم على أن يَتّهموا أنفسهم بقلة الفهم لهذه النصوص، فمَضَوْا في جدال وتعليل طويلين ثم قَضَوْا في ذلك قرونًا. وإذا كنا

(15) Khalil Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro - Arabes (Beyrouth, 1948), pp. 35s et 40 etc.

اليوم نرى كثيرًا من فلسفة الفارابي مُستغلِقةً أو كثيرة التناقض، مما نرى مثله عند سائر الفلاسفة المسلمين على قِلة أو كثرة، فإن مردّ ذلك كله إلى جهل النقلة السريان باللغة اليونانية أحيانًا، وجهلهم بالموضوعات الفلسفية في أحيان أكثر، وإلى قلة أمانتهم في النقل في معظم الأحيان عمدًا: إن هؤلاء الناقلين قد خالفوا الركن الأول من أركان الفلسفة، ألا وهو البحث عن الحقيقة، واتخذوا من ثقة العرب في ائتمانهم على التُراثِ الفلسفي وسيلة للدعوة إلى نصرة مذاهبهم وتَزْيين أهوائهم الدينية. وإن مما يدعو إلى الإعجاب العظيم بالعبقرية العربية أن العرب استطاعوا، من هذا الرُكام المشوّه الذي قدّمه النقلةُ السريان إليهم، أن يَهَبوا العالم فلسفة تركت على العالم الوسيط أثرًا أبعد من الأثر الذي كان للفلسفة اليونانية نفسها، بما في ذلك فلسفة أرسطو نفسه.

ولا ريب في أن أخطاء النقلة السريان، سواء منها المقصودةُ أو العَفْوية، كانت في الفلسفة الماورائية خاصة أكثر منها في العلوم الرياضية والطبيعية.

الأفكار اليونانية والأحرف العربية

زعم المؤلف الفرنسي أرنست رينان (1823 – 1892) أن الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبةً بأحرف عربية. لا شك في أن هذا مَزْعَمٌ تافهٌ. إذا كان رينان يعني أن العرب لم يعالجوا من الأمور إلا ما عالجه اليونان، فيُحَقُّ لنا حينئذ أن نقول: إن الفلسفة الأوروبية ليست إلا الفلسفة اليونانية مكتوبة بالحرف اللاتيني، وأن الفلسفة اليونانية نفسها فلسفة مصرية أو بابلية مكتوبة بالحرف الإغريقي. إن الحضارات والثقافات تطور، واعتماد حضارة أو ثقافة على حضارة أو ثقافة سابقة لا ينْزِع عنها قيمتَها ولا قدرَ الرسالة التي أدّتها. إننا إلى اليوم نَجِدُ غربيين، من القارة الأوروبية ومن القارة الأميركية، يأخذون كتب إقليدس الخمسة في الهندسة ثم يطبعونها بلغاتهم المخصوصة ويكتبون على الصفحة الأولى منها تأليف فُلانٍ. فإذا كان هؤلاء قد علقوا على نظريات إقليدس – أو النظريات التي كان إقليدس قد جمعها – بعدد من الفرضيات والتكملات، فإن العرب قد قلبوا العلم اليوناني والفلسفة اليونانية في بعض وجوههما رأسًا على عَقِب:

أ) كانت معرفة اليونان بالنجوم خرافات في الأكثر ومُحالات في الأقل، وإن ما كان منها صحيحًا ثابتًا لم يكن يَعْدو مثلَه، في ما أرى، مما كان عند المصريين والبابليين. فلما جاء العرب جعلوا من النظر في النجوم علمًا صحيحًا وأنكروا خرافاته وحاولوا إصلاح محالاته.

ب) أخذ العرب الجبر عن اليونان في درجته الأولى فرَقُّوا به إلى الدرجة الثامنة.

ج) وأخذ العرب الكيمياء من اليونان محاولات لتحويل العناصر الخسيسة إلى عناصر شريفة (كمحاولتهم قلب الرصاص فِضةً والنحاسَ ذهبًا بوسائل أقرب إلى الشعوذة). ومع أن نفرًا من اليونان بحثوا في العناصر بحثًا علميًا، ومع أن نفرًا من العرب جَرَوْا في الكيمياء على النهج الخرافي لليونان، فإن العرب هم الذين وضعوا أسس المختبرات العلمية للكيمياء، ولا أذكر هنا إلا ذلك.

د) إن العرب هم الذين استعملوا الأرقام الحسابية، بما فيها الصفر، فتمكّنوا هم ثم مكّنونا نحن من بناء المعادلات البسيطة والمركّبة.

هـ) اهتم العرب بالعلوم التجريبية. وبلغت ثقة الجاحظ بنفسه - والجاحظ أديب على كل حال وليس عالمًا أو فيلسوفًا بالمعنى اليوناني ولا بالتعريف الحديث - أن يكشف عن عدد من أخطاء أرسطو، أو عن عدد من الأخطاء التي نسبت إلى أرسطو على الأقل. وفي كتاب البيان والتبيين وكتاب الحيوان للجاحظ أمثلة كثيرة مرددة في ذلك. إن هذه الجرأة في الحق على أرسطو، وعلى الوجاهة اليونانية في العلم والفلسفة، كافية وحدها لأن تجعل للجاحظ ولقومه العرب منزلة فوق منزلة اليونان في العلم، وفوق منزلة الأوروبيين في العصور الوسطى.

ثم إن للعرب من الفضل على العلم والفلسفة فوق ما ذكرت مما ليس هذا المقام له بمقام. أفبعد هذا كله يجوز أن يقال أنّ الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية مكتوبة بالأحرف العربية!

إذا كنا لا نستطيع أن نكون فلاسفة، فلا أقل من أن نتشبّه - عند البحث في الفلسفة - بالفلاسفة.

وأحب أن أعيد هنا الكلمة التي سبقت على الصفحة الأولى. لهذا الكتاب الصغير غايتان:

الأولى منهما استعراض تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤكّدًا تلك الآراء التي كان له(*) أثر باق في التفكير العربي. ولم يكن من همّي أن أؤرّخ الفلسفة اليونانية على أنها فلسفة يونانية فحسب، أو أن أنسق الفلسفة اليونانية النسق الذي يحرص عليه ورثة الثقافة اللاتينية. إن هذا الكتاب مقدمة قصيرة للذي يريد أن يبدأ دراسته في الفلسفة الإسلامية أو أن يرى الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة اليونانية بالمقدار الصحيح أو القريب من الصحيح.

وثاني الغايتين أنْي اعتمدّت في ذلك على المصادر العربية في الأكثر. أنا أعلم أن المصادر العربية ليست المرجع الصحيح للفلسفة اليونانية، وخصوصًا بعد أن رأينا أنها وصلت مشوهة إلى العرب. غير أن الفلاسفة العرب اعتمدوا تلك الفلسفة التي وصلت إليهم مشوهة، من غير علم منهم، فدراسة الفلسفة الإسلامية دراسة صحيحة يجب أن تقوم على اعتبار ما وصل إليهم من كلام أفلاطون وأرسطو وسواهما، على الشكل الذي وصل إليهم فيه. فإذا نحن رأينا جهد العرب العبقري في هذا التراث المشوّه أدركنا مقام العقل العربي في تاريخ الفلسفة وأدركنا أيضًا لماذا هجر المفكرون العاقلون من الغربيين في العصور الوسطى قول علمائهم واندفعوا إلى الفلسفة الإسلامية. أو ليس لنا آيةً، نحن العرب، أن يَحِرصَ الأوروبيون في العصور الوسطى على ألاّ يقرأوا فلسفة أرسطو إلا مشفوعة بشروح ابن رشد؟

(*) كان لها.

الفصل الأول

الفَلسَفَة

تعريفها

اختلف تعريف الفلسفة في أثناء العصور، ففي العصور القديمة لم تكن الفلسفة تعني سوى البحث في العلوم الطبيعية. ثم اتسع مدلولها حتى شمِلت جميع المعارف الإنسانية. وأخيرًا استقر المتأخرون على ألا تقتصر الفلسفة على علم دون علم ولا أن تتناول جميع الوجوه في كل علم، بل أن تعالج طبيعة الوجود والقوانين السائدة فيها والصلات بين أعيان الموجودات، وأن تتناول أيضًا أسس السلوك والمعرفة. وعلى هذا تكون «الفلسفة علم مبادئ الوجود»[1].

غايتها

وللفلسفة غاية واحدة: البحث عن الحقيقة. وعلى الباحث عن الحقيقة أن يجرد بحثه عن الغايات الصغرى من عاطفية واجتماعية ومادية: عليه أن ينطلق في البحث ويقبل ما يؤدّيه إليه بحثه مهما كانت النتيجة التي سيصل إليها.

أنواعها

تساهل بعضهم في إطلاق اسم الفلسفة على فنون تمت إلى الفلسفة بصلة أو لا تمت إليها، فقالوا: الفلسفة الدينية والفلسفة الأخلاقية، والفلسفة الاجتماعية... وفلسفة الموسيقى وما إلى ذلك. على أننا نود أن نتناول الدين والأخلاق والاجتماع من نواحيها المطلقة، وأن نجعل هذه النواحي كلها منطوية في الفلسفة عمومًا. وهكذا نعني نحن هنا بالفلسفة العقلية وحدها.

---

(1) Vgl. Ueberweg, vol. 1, p. 1.

الفلسفة والعلم

تتناول الفلسفة الناحية النظرية من البحث في مظاهر الوجود. أما العلم فهو الانتفاع بالنتائج الصحيحة التي وصلت إليها الفلسفة. حينما كان الأقدمون يتكلمون على تركيب المادة من الذرات أو من العناصر كانوا يتفلسفون، فلما استطاع المعاصرون أن يستخدموا الطاقة الذّرية في الحرب أصبحوا علماء.

كلمة فلسفة

إن كلمة «فلسفة» متأخرة في تاريخ التفكير الإنساني. هي يونانية الأصل منحوتة من «فيلو» بمعنى محب أو صديق و«صوفيا» بمعنى الحكمة. ولقد كان المستعمل في أول الأمر كلمة «صوفيا» وحدها. فإن «صوفوس = الحكيم» قد أطلقها هوميروس في الألياذة «على النجار البارع». على أنها أطلقت أيضًا على كل بارع في فن ما.

ثم استعظم العقلاء أن يسموا أحدهم «صوفوس = حكيمًا» فكانوا يسمونه «فيلوصوفوس = صديق الحكمة = فيلسوف(*)» إلا أن هذا الاسم كان يدل أولًا على «تهذيب النفس»، حتى جاء فيثاغوراس (ت 503 ق.م.)، فيقال أنه أول من سمى الفلسفة بهذا الاسم[2].

الفيلسوف

على أننا نحن اليوم لا نسمي المفكر «فيلسوفًا» إلا إذا امتاز بأربع خصائص:

1. أن يبحث عن الحقيقة بحثًا مجردًا؛

2. أن يكون بحثه هذا نظريًا شاملًا لمظاهر الوجود كلها؛

(*) فيلسوفًا.

(2) الفهرست، ص 342 -343 و Üeberweg, Vol.1, p. 12.

3. أن يجري هو في بحثه على أسس من المنطق المؤيد بالبراهين؛

4. وأن يوجد «نظامًا» متماسكًا خاصًا به، ثم يستطيع أن يفسر لنا بهذا النظام مظاهر الوجود.

أما إذا فقد المفكر خاصة من هذه الخصائص فهو «حكيم».

متى نشأت الفلسفة

نشأت الفلسفة من مجريين مهمّين في الطبيعة البشرية: الفضول والخوف من الموت. أما الفضول فقد دفع الإنسان إلى أن يتساءل عن أسباب المظاهر الطبيعية، فاستيقظ العقل الإنساني لما حوله وحاول الإنسان أن يوجد لأعماله وسلوكه نظامًا ثابتًا، وهكذا نشأت الفلسفة الطبيعية. أما الخوف من الموت فقد أعطانا فلسفة ما وراء الطبيعة: حينما أدرك الإنسان أن الموت سيقطع حياته في هذه الدنيا عز عليه أن يصير إلى العدم فأخذ يبحث في نفسه عن مصيره بعد الموت وعن القوة التي تسيطر عليه هنا وفي ما بعد. وكذلك أحب أن يعرف الغيب فنشأت العرافة والكهانة، وجعل الإنسان يتعبد لكل ما يخاف منه، فعبد مظاهر الطبيعة الجائحة كالأنهار الكثيرة الفيضان والصواعق والحيات المؤذية والسباع المفترسة والأخيلية الغريبة (كالشياطين).

ولا شك في أن هذا كله نشأ في زمن بالغ في القدم وقبل بعثة الأنبياء عليهم السلام.

الفلسفة القديمة

نعني بالفلسفة القديمة، الفلسفة التي ازدهرت قبل ظهور الإسلام، في الشرق وفي الغرب.

أما الفلسفة الصحيحة في الشرق فكانت قليلة جدًا، ذلك لأن الدين كان آخذًا من النفوس مأخذه، فلم يستطع المفكرون الشرقيون أن يقوموا ببحث

معزول عن الدين في نفوسهم. وهنالك سبب آخر، هو اهتمام الشرقيين بالبحث العلمي في العلوم المختلفة كالفلك والطب والرياضيات، وهذا جعلهم علماء لا فلاسفة. على أن الهنود وحدهم قد مالوا إلى شيء من التفكير النظري وإلى تخيل نظام للعالم مبني على «الشمول».

أما في الغرب فإننا لم نر هذا التفكير النظري إلا عند اليونان؛ فلا الشعوب الشمالية ولا الرومان اهتموا بالفلسفة إلا بمقدار اهتمامهم باليونان أنفسهم.

لماذا ازدهرت الفلسفة في اليونان؟

لازدهار الفلسفة في اليونان عاملان: عامل خارجي وعامل داخلي.

أما العامل الخارجي فهو احتكاك اليونان بالمدنيات الشرقية، فقد كان الطب والهندسة والري مزدهرة في مصر، وكان الفلك خاصة مزدهرًا في العراق. وكذلك حمل الفينيفيون الأحرف الهجائية من الشرق إلى اليونان وحملوا معها ورق البَرْدي فساعدت الكتابةُ على نضج التفكير وعلى انتشار نتائجه. ولقد تم احتكاك اليونان بالشرق من طريق التجارة ومن طريق الرِحلات العلمية خاصة، فإن ثاليس أول فلاسفة اليونان قد زار مصر، وزار العراقَ في الأغلب. وكذلك تعلم فيثاغوراس في مصر من الكهان.

وأما العامل الداخلي فراجع إلى البيئة اليونانية في ذلك العهد: لما أطل القرن السادس قبل الميلاد (599 ق.م.) كانت اليونان قد ازدهرت سياسيًا واقتصاديًا وأصبح لها مستعمرات منثورة في حوض البحر المتوسط. على أن المهم في الموضوع هو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ في شبه جزيرة اليونان نفسها بل في المستعمرات اليونانية على السواحل الغربية من آسية الصغرى حيث كان السكان قليلي الاحتفال بالآلهة المتعددة. فلم تكن تلك الآلهة تملك عليهم عواطفهم أو تصرفهم عن التفكير. فما إن خطر لهؤلاء أن يضربوا بالخرافات عُرض الحائط حتى نشأت بينهم حركة فكرية فتحت أمامهم مجال التفلسف.

الفصل الثاني

نَهْضَة الفَلسَفَة اليُونانيّة

1- نعني بالفلسفة اليونانية الفلسفة التي نشأت على أرض يونانية ثم انتشرت مع انتشار الفتح اليوناني أو الاستعمار اليوناني أو الثقافة اليونانية حتى جاء الإسلام. هذه ملأت الفلسفة حِقبة تبلغ ألفًا ومائتي عام.

ولقد قسم مؤرخو الفلسفة هذه الحقبة المتطاولة ثلاثة أدوار كبيرة:

2- التفكير الطبيعي، وهو يمتد نحو مائة وخمسين عامًا: من أوائل القرن السادس إلى أواسط القرن الخامس قبل الميلاد (نحو 600 - 450 ق.م.)، ويغلب على هذا الدور البحث في مظاهر الطبيعة وفي الأعداد. وفي هذا الدور مركز الفلسفة خارج بلاد اليونان الأصلية، ولذلك يسمى هذا الدور أيضًا « ما قبل الدور الأتيكي»[1].

3- دور التفكير الإنساني، وهو يمتد نحو مائة وخمسين سنة أخرى: من أواسط القرن الخامس إلى أواخر القرن الرابع قبل الميلاد (450 - 300 ق.م.). وتغلب على هذا الدور النزعة الإنسانية (أو المدنية)، أي الاهتمام بالإنسان بالإضافة إلى ما حوله، وبتنظيم المعارف التي وصل إليها أصحاب الدور الأول. وبما أن فلاسفة هذا الدور كانوا في أثينة، فإن فلسفتهم سميت الفلسفة الأتيكية. ويعد هذا الدور بمجموعه أعظم أدوار الفلسفة اليونانية، بل هو على الحقيقة أعظم أدوار الفلسفة بإطلاق.

الدور الهيلّاني الروماني، وهو يمتد نحو تسعة قرون: من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن السابع للميلاد (300 ق.م - 650 م).

(1) أتيكا Attica مقاطعة عاصمتها أثينة، عاصمة اليونان اليوم.

وعلى الرغم من طول هذا الدور فإنه أقل الأدوار ابتكارًا وإن كان أكثرها حجم إنتاج، إذ يغلب عليه التلفيق (ضم بعض الآراء المختلفة إلى بعض) والشروح على كتابات المتقدمين والجدال في القيم الروحية والروايات الدينية، وهجر المبادئ المطلقة إلى الملابسات النسبية والأحوال الصوفية. وفي هذا الدور كثر التبديل والتحريف في الفلسفة اليونانية، عفوًا من الجهل، أو عمدًا لنصرة المذاهب الدينية السائدة يومذاك. وقد نشأت في هذا الدور أيضًا مراكز للفلسفة خارج اليونان، أشهرها الاسكندرية.

المذاهب اليونانية

ولقد كان في كل دور من هذه الأدوار الكبرى مذاهب يمثل كلَّ واحد منها عددٌ من الفلاسفة. هذه المذاهب هي موضوع هذه الدراسة، مضافًا إليها آثارها الأولى التي أحدثتها في الشرق وبين العرب قبل نهضة الفلسفة الإسلامية نهضتها الأصيلة.

1- المذهب الأيونيّ

الفلاسفة الطبيعيون الأقدمون (الدهريون)

القرن السادس والقرن الخامس قبل الميلاد

في مطلع القرن السادس قبل الميلاد نشأت في المستعمرات اليونانية على الشاطئ الغربي من آسية الصغرى، حركة فكرية غايتها تعليل المظاهر الطبيعية (كالشمس والسماء والأرض والبحر والزلازل إلخ) على أساس علمي من البحث عن حقائق الأمور، ثم ردّ هذه المظاهر إلى أسباب مادية تعمل في عالم الطبيعة عملًا آليًا، ولكنه عمل حكيم (مبني على قوانين طبيعية لا تناقض فيها). أما من قبل فكانت هذه المظاهر تعلل على أساس من الخرافات ومن تدّخل الآلهة المتعددة في أعمال الناس وفي مظاهر هذا العالم الطبيعي. وهكذا كان أصحاب هذا المذهب أقرب إلى أن يُسمّوا «علماء طبيعيين» من أن يُسموا «فلاسفة».

وامتاز أصحاب المذهب الأيوني بخيال رحيب فبحثوا في السماء والأرض والنجوم والغمام والعناصر ومبدأ الخلق والحياة وفي الفلك خصوصًا، فأصابوا في أشياء وأخطأوا في غيرها.

❊❊ وخصائص المذهب الأيوني أربعة:

1. حاول الأيونيون أن يردوا الأجسام المختلفة في العالم إلى «أصل أساسي» أو «عنصر» واحد، فزعم أولهم ثاليس أنه الماء، وأكّد خلفه أناكسيمندروس أن هذا « العنصر» غير معين ولا محدود، وزعم بعدهما أنكسيمانس أنه الهواء، وظن هيراكليطوس أنه النار. ولقد بنى الأيونيون تفلسفهم هذا على ما كانوا يشاهدونه أمامهم من فعل الماء والهواء والنار، وعلى أنهم كانوا يرون لهذا العالم نظامًا واحدًا شاملًا، حتى قال ابن رشد: « لما تأمل القدماء الموجودات ورأوا أنها كلها تؤمن غاية واحدة: وهي النظام الموجود في العالم... اعتقدوا أنه يجب أن يكون للعالم مبدأ واحد[2]».

ومع أن الأيونيين قد أخطأوا في كثير من تفاصيل تفلسفهم، فإنهم قد أصابوا في إيقاظ العقل البشري إلى التفكير وإلى التفسير الطبيعي لمظاهر العالم.

2. وأجمعوا على أنه لا ينشأ شيء من العدم ولا ينعدم شيء موجود: إن كل ما نراه حولنا كان موجودًا منذ الأزل – بمادته لا بصورته – وسيظل موجودًا إلى الأبد.

وبهذا الرأي عدّهم متفلسفو الإسلام في «الدهريين» الذين جحدوا الصانع المدبر للعالم، وقالوا بزعمهم – أن «العالم لم يزل موجودًا على ما هو عليه بنفسه، لم يكن له صانع صنعه... وأن الإنسان من النطفة والنطفة من الإنسان (49 – 50)».

وكذلك قال الأيونيون أن العناصر الأولى يستحيل بعضها إلى بعض؛ فيصبح الماء ترابًا والهواء نارًا إلخ، كل ذلك حتى يعللوا نشوء الأجسام المختلفة

(2) تهافت التهافت، ص 176– 177.

في العالم من عناصرهم المحدودة. (ويحسن أن نلاحظ أن ما سموه «عناصر» إنما هو «مركبات»).

3. واعتقد الأيونيون أن «الوجود حي» وأن المادة تحمل في نفسها سبب الحركة والتبدل، وعلى هذا سماهم مؤرخو الفلسفة «القائلين بالمادة الحية» Hylozoists (من ulé الهيولى بمعنى المادة الأولى = وdzoe بمعنى الحياة).

4. الشمول: لما نظر الأيونيون إلى العالم على أنه كله وحدة وجود، وهو متكون من مادة واحدة تتبدل من صورة إلى صورة، وأن القدرة على هذا التبدل موجودة في المادة نفسها لم يجدوا بدًا من القول بأن مجموع الوجود هو «الله» ، أو أن الله والعالم هما شيء واحد لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر...

ثاليس

ولد ثاليس الملطي (624 - 545 ق. م) في مدينة مليطون أو الملطية، وزار مصر واستفاد من كهانها علم المساحة (الهندسة). ولعله تعلم الفلك من البابليين. وقيل أن ثاليس استطاع أن يحسُب الكسوف الذي حدث في أثناء الحرب بين الفرس وأهل ليدية (28 أيار 585 ق.م). وكان ثاليس رياضيًا ومنجمًا وحكيمًا وفيلسوفًا وتاجرًا، وهو أول الفلاسفة اليونانيين، وأول من وصلت إلينا أخباره منهم، ولعل كتبه قد ضاعت أيضًا. ومقام ثاليس في تاريخ الفلسفة عظيم:

أ- فصل بين التفكير والخرافة.

ب- جعل الرياضيات وعلم ما وراء الطبيعة من أسس البحث الفلسفي.

ج- أخذت منه جميع المذاهب اليونانية آراءها ما عدا الفيثاغوريين.

** أما وجوه فلسفته فهي التي تلي:

1. الماء. عاش ثاليس على شاطئ البحر فأخذته روعة الماء فجعل الماء «العنصر» الأساسي في تكوّن العالم. لقد قال: «إن كل شيء ماء، والماء أبدع

الجواهر كلها بين السماء والأرض وما بينهما. وهو علة كل مُبدع (مخلوق) وعلة كل مركب من العنصر الجسماني: من جمود الماء تكونت الأرض (والتراب)، ومن انحلاله تكون الهواء، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء، ومن الاشتعال الحاصل من الأثير تكونت الكواكب[3]».

ولقد أخطأ ثاليس حينما قال أن الماء يتحول إلى تراب والتراب إلى هواء. ومبعث خطأه[*] أنه رأى لكل نهر «دلتا» تتكوّن عند مصبه فلم يفطن إلى أن النهر يجلب الطَمْي معه إلى المصب، بل ظن أن الماء نفسه يتحول تُرابًا. وكذلك لما رأى البخار يتصاعد من الأرض ظن أن التراب نفسه يصبح بخارًا لا أنّ الماء الممزوج بالتراب يتحول بفعل الحرارة إلى بخار. ولكنه أصاب في جعل الماء عنصرًا أساسيًا (وقصد بذلك الرطوبة على الأغلب) لأنه رأى الأجسام الحيوانية والنباتية إذا كانت حية كانت رطبة، فإذا ماتت جفت.

2. الطبيعة الحية. اعتقد كالأيونيين عمومًا أن المادة حية، ثم لم يستطع التحرر من خرافات قومه فاعتقد أن الأجسام مملوءة بالآلهة أو أن لها نفوسًا، واستشهد على ذلك بالمغنطيس الذي يجذب الحديد. وكذلك نسب إلى بعض الأشياء أنوثة أو ذكورة، فإن الماء ذكر والأرض (التراب) أنثى... والنار ذكر والهواء أنثى[4].

3. صورة العالم. قال ثاليس: من صفوة الماء تكونت النار، ثم تكونت الكواكب فدارت حول الأرض... أما الأرض نفسها فهي لوح سابح على الماء، ومن ارتجاجه تحصل الزلازل.

4. ما وراء الطبيعة. ويعتقد ثاليس أن فوق السماء عوالم لا يستطيع المنطق أن يصفها ولا يقدر العقل على إدراك حسنها وبهائها، وهو الدهر المحض وإليه

---

(3) الشهرستاني، ج 3 ، ص 160 – 161.

(*) خطئه.

(4) الشهرستاني، ج 3، ص 160.

تشتاق العقول والأنفس لأنه هو الديمومة والبقاء (الخلود). ويعتقد ثاليس أيضًا أن للعالم علةً مبدِعة لا نعرف هُوِيَّتَهَا (حقيقتها) ولا اسمها، ولكننا ندرك وجودها مما نرى نحن من آثارها.

5. الهندسة. حمل ثاليس الهندسة من مصر إلى اليونان ونشرها هنالك، وله في الهندسة اكتشافات ونظريات هي بباب تأريخ العلم ألصق منها بباب تأريخ الفلسفة.

أناكسيمندروس

ولد أناكسيمندروس (610 – 546 ق.م) في ميليطون أيضًا، وكان تلميذًا لثاليس وصديقًا له. وبرع أناكسيمندروس في الهندسة والفلك[5] وله رسالة اسمها «في الطبيعة» بقي منها قطع متفرقة، وهي أول كتاب فلسفي وأول كتاب نثر في اللغة اليونانية. وله أيضًا مصورات للقبة الزرقاء وللقسم المسكون من الأرض، ولعله اخترع المِزْولة (الساعة الشمسية)، أو أنه أدخلها إلى اليونان من بابل (العراق).

❊❊ وبعض آراء أناكسيمندروس قريبة جدًا من نتائج العلم الحديث:

1. العنصر الأساسي، عنده، «أصل» أو «مبدأ» لا صفة خاصةً له، ولكنه مادة أزلية غير قابلة للانعدام أو الاندثار وغير متناهية في امتدادها. منها تكون الأشياء وفيها تفسد: ومنها كانت السموات والأرض وما بينهما.

•«يكون» هنا فعل تام لا فعل ناقص، ومعناه حدوث صور جديدة في مادة ما، فحينما نصنع مثلًا إبريقًا من طين نقول: كانت (أي حدثت) صورة الإبريق، وفسدت (أي زالت) صورة الطين.

2. صور العالم – كان «العنصر الأساسي» مندفعًا في حركة دائمة فتفرقت منه مواد مختلفة: انفصل الحار أولًا (لأنه أخفّ)، ثم انفصل البارد. ثم دار الحار حول البارد وغلّفه على شكل الكرة: حينئذٍ عمل الغلاف الحار على تمديد

---

(5) طبقات، ج 1، ص 38.

الرطوبة التي في داخله فاستحالت هواءً، فزاد حجمها، فمزقت الغلاف الحار حزائق أسطوانية الشكل مغلفة بالهواء، فجعلت تدور حول الأرض. ثم حدث في هذا الهواء ثقوب كثقوب المزمار تظهر النار من خلالها، فكان ما نسميه الشمس والقمر والنجوم.

أما الأرض نفسها فأسطوانية الشكل نسبة علوها إلى عرضها كنسبة 3: 1، وهي مستندة إلى شيء، بل سابحة في الفضاء ولها سطحان متقابلان نحن على أعلاهما. وقد تكونت اليابسة من جفاف بعض الرطوبة الأصلية، أما القسم الذي لم يجف فقد أصبح بحرًا. والمطر نفسه يسقط من البخار الذي ولدته الشمس من الأرض.

وقد أدرك أناكسيمندروس أن أبعاد الأجرام السماوية وأحجامها متفاوتة جدًا. وأن عالمنا (نظامنا الشمسي) ليس الوحيد من نوعه، بل هو واحد من عوالمَ كثيرة، بعضها أكبر من عالمنا وأشد تعقيدًا. وبيّن أيضًا أن هذه القبة التي تبدو فوقنا ليست سوى جزء من كرة تامة.

3. التطور النوعي. قال أناكسيمندروس إن الحياة الأولى نشأت في البحر، إن الإنسان يجب أن يكون قد نشأ من نوع له شكل مغاير لشكله الحاضر. إن جميع الأنواع قد نشأت أولًا في الماء على شكل الأسماك، ثم اتفق أن قذف بعضها على اليابسة فتكيف حسب البيئة الجديدة التي ألفى نفسه فيها، وتغير شكله على مقتضى ذلك. ولقد اقتضى الإنسان خاصة تطورًا أطول، حتى استطاع أن يعيش في بيئته الحاضرة.

أنكسيمانس

لعل أنكسيمانس (نحو 584 – 525 ق.م.) ولد أيضًا في ميليطون وكان من تلاميذ أناكسيمندروس. وقد كتب أنكسيمانس كتابًا في اللهجة الأيونية – لهجة جزر بحر إيجه – بقي لنا منه مقطعات متفرقة. ومن المؤرخين من ينسب اختراع المزولة إليه.

❊❊ وتتلخص فلسفة أنكسيمانس في ما يلي:

1. العنصر الأساسي. وافق أنكسيمانس أستاذَه أناكسيمندروس في أن العنصر الأساسي غير متناه من حيث الامتداد، ولكن جعله معينًا، وجعله «الهواء» لا الماء[6]، فكان أقرب في ذلك إلى ثاليس.

2. اللطافة والكثافة. اتخذ أنكسيمانس لتحول بعض العناصر إلى بعض مبدأ اللطافة والكثافة: إذا لطف الهواء أو رقّ أصبح نارًا، ولكنه إذا كثف أصبح ريحًا فغمامًا ثم ماءً ثم ترابًا ثم حجارة. فالهواء عنده أول الأوائل من المبدعات... ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العُلوية والسفلية... فما تكوّن من صفو الهواء (من النار) فهو لطيف روحاني دائم لا ينعدم ولا يقبل الدنس، وذلك عالم الروحانيات. وأما ما تكوّن من كدر الهواء (التراب) فهو كثيف غير دائم وقابل للانعدام[7]. والعامل على تلطيف الهواء وتكثيفه هو الحركة التي تسيطر عليه، وعلى هذا ينذثر العالم ويتجدد مرة بعد مرة، فهو إذن محدث غير قديم وقابل للانعدام غير خالد. وأنكسيمانس يخالف في ذلك من تقدم ويقترب من اعتقاد الفقهاء.

3. روح الفرد وروح العالم. لما اتخذ أنكسيمانس العنصر الأساسي ورآه يملأ المكان كله جعله ذا حياة، وجعله النفس الجزئي الذي يَهَب الحياة للأجسام، والنفس الكلي الذي يحيط بالعالم فيجعله حيًّا. فأرواح الأفراد أجزاء من روح العالم.

4. صورة العالم. أخذ أنكسيمانس من أناكسيمندروس أن الأرض سابحة في الفضاء، ولكنه ظل متمسكًا بما قاله ثاليس من أنها لوح مسطح.

أما السماء عنده فهي قبة، والنجوم مثبتة في داخلها. والنجوم تدور لأن القبة نفسها تدور، وهي ضعيفة النور والحرارة لبعدها عنا. وأما الليل فيحدث

---

(6) الشهرستاني، ج 2 ، ص 166.

(7) راجع: الشهرستاني، ج 2، ص 165 - 166.

من احتجاب الشمس وراء مرتفعات في الجانب الشمالي من الأرض، ومن أنها تكون حينئذٍ قد ابتعدت عنا كثيرًا، لأنها هي أيضًا تدور مع القبة.

هيراكليطوس الأفسوسي

وأما هيراكليطوس (نحو 535 - 475 ق.م.) فقد ولد في أفسوس، على الشاطئ الغربي من آسية الصغرى أيضًا، ولكنه كان من أسرة نبيلة يكره الديموقراطية والعامة منذ نشأته. وألّف هيراكليطوس كتابًا اسمه «في الطبيعة» قسمه ثلاثة أقسام: الطبيعيات - السياسية - الأخلاق. ويظهر أن مواد هذا الكتاب كانت حكمًا مُقتضبة غامضة، ذلك لأن المؤلف قصد بها الطبقة المثقفة وأراد حجبها عن العامة.

هيراكليطوس أشبه بالفلاسفة الأيونيين ولذلك عددناه معهم. إلا أنه اهتم بالناحية الاجتماعية، ولم يكن بحاثة رزينًا متّسق البحث، بل نقاد عاطفي.

❊❊ كانت فلسفة هيراكليطوس متعددة النواحي:

1. تخيل هيراكليطوس مظاهر العالم تتبدل بسرعة فقال أن العالم في «سيَلان دائم» كالنهر الجاري، فإن نقطة الماء لا يمكن أن تكون مرتين في مكان واحد منه. حتى إن النقطة نفسها إذا عادت في النهر نفسه مرة أخرى فإنها لا تجري في مجراها السابق منه. وكذلك ليس في العالم «راحة» أو «هدوء»، أو على حد التعبير الفلسفي «وجود ساكن» بل هناك «كون مستمر»: هناك انتقال دائم من حالة موجودة بالفعل إلى حالة منتظرة تليها بالضرورة.

ولنأخذ على ذلك مثلًا التمر الذي هو ثمر النخل، فإنه يبدأ بسرًا أخضر فجًا ثم يصير رُطبًا أسود ناضجًا. ولكنه لا ينتقل من البُسر إلى الرطب فجأةً بل تدريجًا. على أن هذا التدرج نفسه مستمر بلا انقطاع ولا توقف، وفي كل يوم، بل في كل ساعة، بل في كل لحظة نجد ثمرة النخل أقرب إلى أن تكون رُطبة منها إلى أن تظل بُسْرة. ثم شبّه هيراكليطوس الحياة كلها بالنهر الذي تراه من بعيد هادئًا ولكنه أبدًا متحرك نحو مصبه.

•وقد أنكر ابن رشد هذا القول فقال: «هذا القول في غاية السقوط وإن كان قد قال به القدماء: أعني أن الموجودات في سيلان دائم[8].. إن الأشياء ليست في سيلان دائم»[9].

2. الصفات المتناقضة واستمرار العالم. إن التبدل في العالم لا ينقل الأشياء من حال إلى حال مشابهة لها دائمًا، بل إلى حال مناقضة لها أحيانًا. فالانتقال من البُسر الفج إلى الرُطب اليانع، ومن الصبا إلى الشيخوخة، ومن النهار إلى الليل، ومن الصغر إلى الكبر ضروري لوجود هذا العالم.

3. التنازع والكفاح. وهذا التبدل المتعاقب على المادة سببه الكفاح القائم فيها، فالكفاح إذن «أبو الأشياء ومليكها». ولولا هذا الكفاح الذي تتكثر به ذوات الأشياء وأنواعها لظل العالم شيئًا واحدًا بسيطًا لا كما هو اليوم. ثم إن هذا الكفاح أو التنازع أو الحرب أو المقاومة مستمر، ولو أنه بدأ ثم وقف أيضًا لركد العالم وجمد ثم اندثر.

4. العنصر الأساسي. لم يجد هيراكليطوس عنصرًا أساسيًا يفسر به هذا التبدل المستمر المتعاقب في مظاهر الطبيعة خيرًا من « النار»، فإنها تمثل الحركة الدائمة صعودًا بتحولها هواءً وهبوطًا بتحولها ترابًا أو ماءً، أو رجوعًا بتحول الهواء والماء والتراب نارًا. والنار عنده حاملة الحياة وأشرف ما في العالم.

5. صورة العالم. يتصعد من التراب والماء عنصران ألطف من أصلهما. فالمتصعد من التراب كثيف مظلم يزيد في النار. ويتكون من العنصر الكثيف شبه زوارق يكون العنصر اللطيف فيها نارًا ملتهبة: هذه هي النجوم والكواكب والشمس.

ويكون الخسوف والكسوف بانقلاب هذه الزوارق الحاملة للهيب فجأة، فتختفي النار عن أعيننا. أما أوجه القمر فتتشكل من انقلاب زورق القمر تدريجًا. وإذا التهبت الأبخرة المتجمعة في الفضاء بفعل الشمس كان النهار، وإذا تجمعت وتكاثفت كان الليل. ثم إذا تكاثر تصاعد الأبخرة الصافية من الأرض كان الصيف، فإذا زادت الرطوبة وتجمعت كان الشتاء.

---

(8) تهافت التهافت، ص 137.

(9) تهافت التهافت، ص 572.

6. نظام العالم. هذا العالم لم يوجد اتفاقًا ولا اعتباطًا (بلا حكمة) ولكنه وُجد بقدر وعلى نظام ثابت. وكل ما فيه يجري على نظام ووفق قوانين ثابتة. هذا النظام لم يوجده إله من آلهتهم ولا بشر مثلهم، بل كان موجودًا منذ الأزل وسيظل موجودًا إلى الأبد. إنه واحد في ذاته ثابت غير متحرك، ولكنه يسبب تبدل المظاهر وتناقض الصفات في العالم.

7. النفس. هي الجزء العاقل في الإنسان، وهي غير النفس أو الروح. إنها جزء من «النفس الكلية» التي تحيي العالم، إنها تدخل أجسامنا بالتنفس ومن طريق الحواس أيضًا وإذا كانت النفس التي فينا أشد جفافًا كانت أشبه بالنار وكنا نحن أحسن ذكاء، بينما أنفس البلداء أشد شبهًا بالتراب وأكثر رطوبة. وإذا أرادت النفس أن تفرح وتلهو ترطبت.

8. الأخلاق. الأخلاق أن تسير حسب نظام العالم الطبيعي وتعيش بما يقضي العقل. ولكن أكثر الناس لا يفهمون إلا بقدر ما في نفوسهم من الاستعداد للفهم. ومثل ذلك قولُ المتنبي أيضًا:

وكم من عائبٍ قــولًا صحيحًا ... وآفتــه مــن الفهــم الســقيم
ولكــن تأخــذ الأفهــام منه ... علــى قــدر القرائــح والعلوم

9. العامة. وهيراكليطوس قليل الاحترام للعامة، فهم يتبعون الشعراء (الخياليين) والجهال، ويتخذون الغوغاء أسوة لهم من غير أن يعلموا أن أكثر الناس كالأنعام، وأن النزر اليسير من الناس فقط يفقهون ما يريدون أو يفعلون، وسّيان عند العامة التبر والتبن. وإن أكثرهم ليحشون بطونهم بالطعام كالبهائم. وعندي أن رجلًا واحدًا صالحًا خير من عشرة آلاف من سائر القوم. ولقد قال الأعشى مثل ذلك، قال:

أنت خيـر مـن ألـفِ ألفٍ مـن القو ... م إذا مـا كَبَـتْ وجـوهُ الرجـال

ويتبع احتقارَ هيراكليطوس للعامة احتقارهُ لحياتهم الدينية، فهم يحاولون أن يتطّهروا من خطايا الدم بالدم، كما لو أن رجلًا تلوث بالوحل فأراد أن يغسله

عنه بالوحل. إنني لو رأيت رجلًا يستمع إلى هؤلاء لحكمت عليه بالجنون. ثم أن العامة يصلون للأصنام (يدعونهم) كما لو كانوا يخاطبون بشرًا أمثالهم، إلا أنهم لا يعلمون شيئًا عن حقيقة الآلهة ولا عن حقيقة الأبطال.

2- المذْهَب الفِيثَاغورِيّ

مذهب الأعداد - فيثاغورس والفيثاغوريون

اهتم الأيونيون بالمادة، فبحثوا على العنصر الأساسي الذي تتكون منه الأجسام، أما الفيثاغوريون - وهم فيثاغوراس وآله (أتباعه) - فقد اهتموا بالأعداد، واعتقدوا أن حقائق الأشياء إنما هي في النِسَب العددية. وتناول الفيثاغوريون مظاهر الحياة العقلية والاجتماعية، ولكنهم فسروها كلها أيضًا على أساس «العدد».

أما معضلة الفلسفة الفيثاغورية فهي أنها ليست نتاج عقل واحد، بل نتاج عقول كثيرة، ولكنها كلها منسوبة إلى فيثاغوراس.

فيثاغوراس

فوثاغوراس أو فيثاغوراس (نحو 588 - 503 ق.م.) نشأ في جزيرة ساموس أو سامس من جزر بحر إيجة، وكان صحيح البدن قويًا، تعلم في صغرة الآداب واللغة والموسيقى، ولما التحى توجه إلى مدينة ميليطون (نحو 570 ق.م.) وتلقى على أناكسيمندروس الهندسة والفلك، ثم سافر إلى الشرق فزار مصر بلا ريب وبابل والشام.

ومن مصر رجع فيثاغوراس إلى ساموس وبنى فيها منزلًا للتعليم. ثم لما ساءت حالة ساموس وكثر فيها الاستبداد في أيام طرانة[10] فولوقراطيس رأى فيثاغوراس أنه لا يحسن بالحكيم المكث على الطرانة والغشْم فرحل إلى إيطالية.

---

(10) الطرانة كلمة يونانية معناها الاستبداد؛ والأطرون Tyrannus تورانس: المستبد بالحكم في المدن اليونانية.

والثابت أن فيثاغوراس لم يخلّف تآليف، على الرغم من كثرة ما نسب إليه منها[11]. وأكبر الظن أن تلاميذه وأتباعه نحلوه كتبًا كثيرة، إما اعترافًا بفضله أو ترويجًا لها بين الناس.

❊❊ وأشهر أوجه الفلسفة الفيثاغورية هي التي تلي:

1. أوجه الوجود. أهمل الفيثاغوريون «الأصل الأساسي» المادي للوجود وبحثوا عن حقيقة الوجود في أحوال من النِسَب الرياضية والصفات المتناقضة. ثم إنهم تخيلوا العالم مؤلفًا من عشرة أزواج من الأضداد: المحدود وغير المحدود - المستقيم وغير المستقيم - الواحد والمتكثّر - الأيمن والأيسر - المذكر والمؤنث - الساكن والمتحرك - الخط المستقيم والخط المنحني - النور والظلمة - الخير والشر - المربع والمستطيل.

ومع أن هذه المزدوجات المتناقضة ليست كل ما في العالم من نوعها، فإن الأجسام تتألف عند الفيثاغوريين من اجتماع بعض هذه الأزواج إلى بعض.

2. نظرية العدد. لما بني الفيثاغوريون الوجود على النسب الرياضية، قالوا أن العالم كله مبني على الأعداد: المظاهر الطبيعية وفضائل النفوس وأحوال الاجتماع أيضًا، حتى خرجوا بذلك إلى الخرافة. ولقد خالف الفيثاغوريون جميع الرياضيين حينما جردوا العدد من المعدود تجريد الصورة من المادة وتخيلوه موجودًا محققًا قائمًا بنفسه وجعلوه أول مبدع أبدعه الباري[12].

ولما درسوا خواصّ العدد والهندسة كالأعداد المزدوجة أو المفردة، والأعداد تنقسم على اثنين بلا باقٍ، ثم درسوا الخط والسطح والمكعب إلخ، طبقوا ذلك على الخرافة فزعموا أن التراب مكعب وأن النار جسم يحده أربعة مثلثات. وقالوا أن العدد «أربعة» يدل على العدل لأنه مجموع اثنين واثنين أو حاصل اثنين في اثنين. أما العدد «خمسة» فيدل على الزواج لأنه مؤلف من

---

(11) الفهرست، ص 343، وطبقات الأطباء، ج 1، ص 42-43.

(12) الشهرستاني، ج 2، ص 175.

«2» (أول عدد مؤنث) و«3» (أول عدد مذكر). ولهم المربع المعروف الذي تُثبَت فيه الأرقام من «1» إلى «9» غير مكررة، فيكون مجموع كل صف عمودي أو أفقي مستقيمًا أو مائلًا «15»[13].

8	3	4
1	5	9
6	7	2

على أن الفيثاغوريين وضعوا أسس علم الرياضيات اليوناني. وكذلك يُنسب إلى فيثاغوراس نظريات هندسية منها مجموع زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين. ومنها أن المربع المُنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساوٍ لمجموع المربعين على ضلعي ذلك المثلث، ومما ينسب إليه جدول الضرب.

3. الموسيقى وأصوات النجوم. وإلى الفيثاغوريين يرجع الفضل في اكتشاف السلّم الموسيقى والنِسَب في الوتر، فقد علموا أن الصوت الحاصل من نقر نصف الوتر أو ربعه يختلف من الصوت الحاصل من نقر الوتر كله. وقيل «إن فيثاغوراس استخرج بذكائه علم الألحان وتأليف النغم وأوقعها تحت النسب العددية... وسمع حفيف الفلك».

أما سماع أصوات النجوم ففسروه كما يلي: جميع الأجسام المتحركة بسرعة تحدث لحنًا - صوتًا موزونًا عذبًا أو مزعجًا - وكذلك للكواكب أصوات. ولكن بما أننا نحن ولدنا والصوت موجود فقد ألِفَت آذانُنا هذه الأصوات فأصبحت لا تشعر بوجودها. ولكن لو اتفق أن وقفت الكواكب فجأة عن الدوران لشعرنا بخلاء آذاننا من ذلك اللحن. ومثل ذلك مثل الطحان الذي تعّود صوتَ طاحونته. فهو ينام بينما البغل يدور بها. فإذا وقف البغل عن الدوران استيقظ الطحان.

4. صورة العالم. تخيل الفيثاغوريون العالم كرة عظيمة في وسطها نار تشتعل. ثم تخيلوا في قلب هذه الكرة العظيمة أكرًا شفافة (أفلاكًا) مختلفة الأحجام أثبتت

(13) راجع ابن صاعد، ص 22؛ طبقات، ج 1، ص 37، والشهرستاني، ج 2، ص 72 و179.

فيها الكواكب، على الترتيب التالي: النار الوسطى - زُحل - المشتري - المرّيخ - الزُهرة - عُطارد - الشمس - القمر - الأرض. وكذلك تخيلوا كوكبًا شقيقًا للأرض (يعترض بيننا وبين النار الوسطى ليدفع عنا حرها). ونحن نعيش من الأرض على الجانب الذي لا يقابل النار الوسطى بل يقابل الكوكب الشقيق. والشمس تدور مرة في العام حول النار الوسطى. أما الأرض فكانت عند الفيثاغوريين ثابتة في مركز النظام الشمسي. ونور الشمس مستمد من النار الوسطى.

5. النادي الفيثاغوري. لما رحل فيثاغوراس إلى إيطالية أسس في مدينة قروطونية Kroton ناديًا أرستوقراطيًا (أي قاصرًا على المفكرين - لا الوجهاء). وكان فيثاغوراس يشترط لدخول ناديه امتحانًا قاسيًا من القيام بأعمال تدل على الطاعة المطلقة والمقدرة ومكارم الأخلاق. وكانت الحياة في النادي قائمة على التقشف: تركوا أكْل اللحمان في الأغلب واللوبيا الداجنة (لأنها تغذي كاللحم)، ولبسوا الخشن من الثياب، وعاشوا كلهم معًا عيشة اشتراكية كأنهم أسرة واحدة. ويروون عن فيثاغوراس أنه قال: إن أموال الأخِلّاء مشاعة غير مقسومة[14].

أما غاية النادي فكانت تثقيف الفرد بالأخلاق والعلوم والأعمال النافعة ليكون عضوًا صالحًا في الدولة عاملًا لخير المجموع.

6. الرمز. قال ابن أبي أصيبعة[15]: «كان فيثاغوراس يرمز في حكمته ويسترها. فمن ألغازه أنه كان يقول: لا تَعْتَدِ في الميزان، أي اجتنب الإفراط، ولا تحرّك النار بالسكين لأنها قد حميت فيها مرة، أي اجتنب الكلام المحرّض...، ولا تلبس تماثيل الملائكة على فصوص الخواتيم، أي لا تجهر بديانتك وأسرار العلوم الإلهية عند الجهال.

7. النفس والتناسخ. يقول الفيثاغوريون: «النفس صورة الجسد»، ويقصدون أن النفس تقيم الجسم (تهب له شكله)، فالجسم محتاج إلى النفس،

---

(14) طبقات، ج 1، ص 38.

(15) ابن أبي أصيبعة، ج 1، ص 38 و41.

أما النفس فليست بحاجة إلى الجسم. وهم يرون أن النفس إنما هي ذلك «الهباء المنثور» الذي يتطاير في الهواء والذي يظهر إذا أشرقت الشمس عليه في غرفة أو نحوها.

واعتقد الفيثاغوريون بالتناسخ (بانتقال النفس من جسد إلى جسد بين الناس والحيوان أيضًا)، فقد قيل أن فيثاغوراس مرّ يومًا بجرو يُجلد، فقال: لا تجلدوه، فإن فيه نفس صديق لي عرفتها في صوته.

8. الدين والإلهيات. مزج فيثاغوراس الدين بالفلسفة، وأعد لأتباعه منهاجًا دينيًا مبنيًا على الأخلاق، وقد دعا أتباعه إلى ألا يتأثروا بآراء العامة. وكان يقول: إن العامة تظن أن الباري تعالى في الهياكل فتحسنُ سيرَتها فيها[16].

وقد بنى الفيثاغوريون رأيهم في الإلهيات على نظرية العدد، فقالوا: «إن الباري سبحانه وتعالى واحد الآحاد و(لكنه) لا يدخل في العدد[17]»، أي إن نسبة العدد «واحد» إلى ما بعده من الأعداد هي نسبة الباري إلى ما بعده من الموجودات. فكما أن جميع الأعداد مشتقة من الواحد وهو غير مشتق من شيء، فكذلك جميع الموجودات صدرت عن الله تعالى وهو لم يصدر عن شيء تقدمه. والباري تعالى «عالم بجميع المعلومات عن طريق الإحاطة بالأسباب التي هي الأعداد والمقادير، وهي لا تختلف، فعلمه إذن لا يختلف»[18]. ثم إننا نحن لا نعلم حقيقة الله ولا ذاته، إذ هو لا يُدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس... ولكنه يدرك من نحو آثاره وأفعاله. وكل عالم من العوالم (البشر والأفلاك والنبات الخ...) يدرك الله بقدر ما فيه من آثار الباري وأفعاله وبقدر ما جُبل في نفسه من الاستعداد لإدراك ذلك[19].

(16) القفطي، ص 300.
(17) الشهرستاني، ج 2، ص 173.
(18) الشهرستاني، ج 2، ص 177.
(19) راجع الشهرستاني، ج 2، ص 173.

9. الشمول وخلود النفس. يرى الفيثاغوريون أن العالم «وحدة من الأعداد»، ويقولون: «إن المقابل للواحد (أي الله) هو العنصر الأول»[20]، وهكذا يكونون قد جعلوا الله والمادة - الطبيعة - شيئًا واحدًا. فهم بذلك شموليون.

وأما خلود النفس، فذكر ابن أبي أصيبعة [21] أن فيثاغوراس «كان يقول ببقاء النفس وكونها فيما بعدُ في ثواب عقاب على رأي الحكماء الإلهيين... وأن فوق عالم الطبيعة عالمًا روحانيًا نورانيًا لا يدرك العقل حسنه وبهاءه، إلا أن الأنفس الزكية تشتاق إليه. وأن كل إنسان أحسن تقويم نفسه بالتبرؤ من العُجب والتجبر والرياء والحسد وغيرها من الشهوات الجسدانية، فقد صار أهلًا أن يلحق بالعالم الروحاني ويطّلع على ما يشاء من جواهره من الحكمة الإلهية. وأن الأشياء الملذوذة للنفس تأتيه حينئذ أرسالًا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلبًا. ويقال أن فيثاغوراس يرى أن الطريق إلى الآخرة واحد من جميع النواحي، وأن على الإنسان أن يكتسب خلاص نفسه[22].

3- المَذْهَبُ الإِيليُّ

الوجود غير متبدل - خداع الحواس - نفي العدم

نشأ المذهب الإيلي في مدينة إيلية في جنوبي إيطالية على أيدي يونانيين، كما نشأ المذهب الفيثاغوري أيضًا في جنوبي إيطالية على يد يونانيين.

كان الأيونيون يقولون بعنصر أساسي مادي يتقلب من حال إلى حال، وكانوا يرون أن الوجود دائم التقلب. أما الإيليون فقالوا أن الوجود هادئ غير متبدل. كما أنهم نَفَوُا الخلاء والحركة. ولكنهم لما رأوُا الوجود حولهم يتبدل اضطروا إلى الاعتراف بهذا التبدل ولكن نسبوه إلى خداع الحواس وأصروا على أن العقل يدرك الوجود ثابتًا غير متحرك ولا متبدل.

---

(20) الشهرستاني، ج 2، ص 177.

(21) طبقات، ج 1، ص 37، وج 2، ص 172؛ ابن صاعد، ص 22، وراجع القفطي، ص 258 - 259.

(22) طبقات، ج 1، ص 40 - 41.

وقد قال الإيليون بأن الوجود محدود، أما ما ليس محدودًا فهو عدم، والعدم لا وجود له.

وأهمل الإيليون البحث في الله لأن فلسفتهم كانت مادية طبيعية، والبحث في الله لا يدخل في نطاقها. إن ذلك لم يكن منهم كفرًا بالمعنى الديني الذي نفهمه نحن، بل «تركٌ» لموضوع لا تستطيع العلوم الطبيعية أن تتناوله. غير أن العامة لم ينظروا إلى الأمر من هذه الزاوية، بل رأوا أن مثل هؤلاء الفلاسفة الذين يعرفون كل شيء لا يمكن أن يغمُض عليهم بحث مثل هذا، فترْكهم البحث فيه دليل على أنهم لا يؤمنون به.

ويبدو أن الفلاسفة الإيليين لم يكونوا يريدون أن يخوضوا معركة مثل هذه فقالوا بـ«ألوهيّة» وعرّفوها بأنها وحدة شاملة، هي الوجود بأسره. إن هذا التعريف للألوهية بتجريد الله من الشخصية الذاتية المستقلة عن العالم لم تبدّل شيئًا من موقف الإيليين المتّصل بهذه التهمة، ولكنه أرضى العامة الذين قنعوا بذكر الله في الموضوعات الفلسفية ثم أسكتهم ذلك عن الفلاسفة إلى حين.

اكسنوفانس

ولد اكسنوفانس في مدينة كولوفون بآسية الصغرى، ونشأ شاعرًا ينتقد عادات العامة الدينية والاجتماعية وما يتعلقون به من الخرافات حينما ينسبون إلى الآلهة أعمالًا كأعمال البشر. فثار عليه العامة فهاجر إلى مدينة إيلية في جنوبي إيطالية. وعاش اكسنوفانس نحو مائة سنة (580 – 480 ق.م.).

كان اكسنوفانس شاعرًا ونقادة اجتماعيًا، ولم يكن فيلسوفًا بالمعنى الصحيح، فهو في الإيليين مثل هيراكليطوس في الأيونيين، وعلى كل فإنه مؤسس المذهب الإيلي. أما ميزاته الخاصة فهي التي تلي:

(أ) إنه أول فيلسوف إلهي: لقد أراد أن يرى في نظام هذا العالم «وحدة عاقلة» تشمله وتسيره.

(ب) حمل رسالة تهذيبية وهاجم الخرافات والآراء الوثنية التي كانت منتشرة في قومه.

** وتتلخص فلسفة اكسنوفانس في ما يلي:

1. وحدة العالم ووحدانية الله. يقول اكسنوفانس: «إن هذا العالم كله وحدة تامة هي الله». ثم إنه يحاول أن يرى الله - أو الألوهية على الأصح - مجردًا من هذا العالم المادي فيجعله وحدة تامة للصورة الفضلى والحسنى لهذا العالم. وهكذا نراه شموليًا كالأيونيين. ثم إن هذه الألوهية أزلية غير متبدلة ولا تصير إلى العدم، وهي فوق ذلك عاقلة حكيمة:

هو الله أحد، إنه أعظم كائن بين الآلهة وبين الناس. لا شبيه له بين البشر... وعقله يحيط بكل شيء. وهو لا يوصف بأنه محدود أو غير محدود، ولا بأنه ساكن أو متحرك، وهو يحرك كل شيء ويسيطر عليه من غير أن يتحرك أو يجهد: إنه يفعل ذلك بقوى عقله... وإن العامة لَيُخطئون إذ يظنون أن الآلهة يولدون، وأن لهم ثيابًا كثيابهم وأصواتًا كأصواتهم وأشكالًا كأشكالهم... إنهم يتخيلون الله على ما يعرفونه من أنفسهم وبيئتهم. ولو أن الثيران والخيل والسباع كان لها أيدٍ وكانت تستطيع بها صُنعًا كالبشر لرسمت الثيران آلهتها على صورة الثيران ولرسمت الخيل آلهتها على صورة الخيل. ألا نرى الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم فُطس الأنوف سود الألوان، بينما أهل تراقية (شمالي اليونان) يذكرون أن آلهتهم زرق العيون حُمر الشعر؟ والحقيقة أنه ما من أحد عرف حقيقة الله ولا أنه سيُقَيّض له أن يعرفها.

وبعد أن يصف اكسنوفانس الله بهذه الصفات السلبية يعود فيصفه وصفًا إيجابيًا فيذكر أن الله - أو الألوهية على الأصح - كروية الشكل وأنها بصر كلها وسمع كلها وعقل كلها.

ويرى اكسنوفانس أن الله كان موجودًا، وكانت صور الأشياء التي في عالمنا موجودة معه (منذ الأزل) أيضًا. ثم إن صور هذه الأشياء حققت

نفسها في عالمنا. ولهذا يقول الشهرستاني[23] يزعم اكسنوفانس أن الذي خلق الأشياء ليس الله وإنما صور تلك الأشياء التي كانت موجودة مع الله.

ويحسن أن نعرف منذ الآن أن علماء الكلام في الإسلام قد تأثروا كثيرًا ببعض أقوال اكسنوفانس.

2. صورة العالم. يرى اكسنوفانس أن عنصر التراب رق ولطُف فنشأت منه النجوم. والنجوم غيوم مشتعلة لشدة حركتها، غير أنها تنطفئ كل يوم عند غيابها ثم تشتعل من جديد عند شروقها. أما الشمس فتسير في فلك مستقيم، وما انحناؤها في مسيرها سوى خداع من بصرنا لبعدها عنا. وأما الأرض فنعرف لها سطحًا ينتهي عند أقدامنا. ولكنها من تحتها تمتد بلا نهاية. وكذلك قوس السماء أو قوس قُزَحَ فليس سوى غمام يتراءى لنا بنفسجيًا وأحمر وأخضر. أما البحر فهو مصدر المياه والرياح والغمام.

وهكذا نجد اكسنوفانس أيوني الرأي إلا في «خداع البصر».

3. لما رأى اكسنوفانس «المتحجرات» في أجواف الحجار وعلى قِنن الجبال، استنتج أن الحيوانات وجدت يوم كان الماء يغطي الأرض. ثم وسّع نظريته فقال إن كل شيء سيعود مرة بعد مرة طينًا بعد أن يغطي الماء وجه الأرض، وعندئذ تموت أنواع الحيوان وتتحجر. ثم ينحسر الماء عن وجه الأرض وتعود إليها الحياة من جديد، وهكذا دواليك.

ومع أن اكسنوفانس لم يتكلم في «العنصر الأساسي» فقد فسر الوجود المادي على أساس التراب والماء فقال:

«من التراب إلى التراب: بدء كل شيء ونهايته - كل ما نشأ ونما فهو تراب - كلنا نشأ من تراب وماء».

4. القوة العقلية والقوة العضلية. أنّب اكسنوفانس العامة لكثرة اهتمامهم بأبطال الرياضة البدنية، فقال: «إن الحكمة خير من قوة الرجال والخيل، وإنه

---

(23) الشهرستاني، ج 3، ص 9.

لمن الخطل أن نفضل قوة الجسد على الحكمة». لقد أثاره أن أبطال الرياضة كانوا يفوزون بالتكريم ويتخّطَوْن القوانين على رقاب الناس، بينما هم لا يهتمون بتثقيف عقولهم. «وما الخير في أن يَجْهَدَ الإنسان لرفع حمل ثقيل بينما البغل العادي يحمل أكثر منه؟ وأي جدوى في أن يتمرس الإنسان بصراع الناس بينما الثور الضعيف يستطيع أن يغلب أقوى الرجال؟ إنه لمن الخطل أن يهمل البشر عقولهم ثم يفتخرون بأن لهم عضلاتِ الخيل والثيران».

برمينيذس

برمينيذس (نحو 540 - 480 ق.م) يوناني الأصل ولكنه ولد في إيلية بإيطالية فتتلمذ على اكسنوفانس وتأثر بالأيونيين والفيثاغوريين. ونظم برمينيذس فلسفته شعرًا.

إن اكسنوفانس هو الذي أسس المذهب الإيلي، ولكن برمينيذس نظمه ووّسعه. وكانت فلسفته تدور حول «المسألة المشهورة عند القدماء، وهي القائلة: هل الوجود واحد أو أكثر من واحد؟[24]». وهو يعتقد - بخلاف هيراكليطوس خاصة - أن الوجود واحد لا يتغير ولا يتبدل: هكذا كان وهكذا هو الآن وهكذا سيبقى إلى الأبد.

❊❊ وتتلخص فلسفة برمينيذس في الأوجه التالية:

1. حقيقة الوجود ونفي العدم. الوجود هو الحقيقة، أما العدم فليس موجودًا. والوجود دائم باق، لا يمكن أن يكون قد جاء من العدم لأنه لو جاء من العدم لكان العدم شيئًا، وهذا تناقض. وكذلك لا يمكن أن يكون قد جاء من شيء، إذ لا يمكن أن يأتي شيء من نفسه. فالوجود إذن واحد غير متبدل: والوجود موجود أبدًا والمعدوم معدوم أبدًا، ولا يمكن لشيء أن ينعدم بعد أن يكون موجودًا ولا أن يوجد من العدم.

---

(24) تهافت التهافت، ص 373.

2. نفي الخلاء والحركة. تخيل برمينيذس الوجود كرة مصمّتة (ممتلئة). وهكذا نفى برمينيذس «الخلاء» في العالم، وهذا يقتضي نفي الحركة، لأن الأجسام لا يمكن أن تتحرك إلا إذا كان لها خلاء تتحرك فيه. فالخلاء إذن والعدم شيء واحد.

3. خداع الحوّاس. الوجود واحد غير متبدل، ولكننا «نشعر» أن العالم الحسي حولنا يتغير ويتبدل، وإنه متكثر: إن أنواع الأثمار مثلًا كثيرة، ثم إن الزهرة تنقلب ثمرة (تنكشف عن ثمرة في الأصل) والثمرة تنقلب بزرة... إلخ. «ولكن هذا كله خداع من حواسّنا تُشبّحه لنا وتزوقه فيجب ألا نعتمد في المعرفة على الحواسّ، بل على العقل الذي يدرك الموجودات كما هي في حقيقتها لا كما تبدو لحواسنا».

4. التناقض واثنينية العالم – نظرية المعرفة. لما قال برمينيذس بأن الوجود واحد غير متبدل ثم اعترف بأن هذا الوجود يبدو لحواسنا متكثرًا متبدلًا افترض عالمين: عالمًا حقيقيًا هو عالم الوجود الثابت، وعالمًا وهميًا هو العالم المتبدل أمام حواسنا. ثم إنه تبع فيثاغوراس في القول بوجود متناقضات: الحرارة والبرودة، الخفة والثقل... وانتهى بأن بنى العالم على مبدأين: مبدأ النور ومبدأ الظلمة فخرج بذلك من القول بوحدانية العالم إلى اثنينية العالم. ولما استطاع برمينيذس أن يميز أعيان الموجودات بما فيها من الصفات المتناقضة خطا الخطوة الأولى في وضع «نظرية المعرفة».

5. صورة العالم. قال برمينيذس بأن الأرض مركز العالم، وإنها كرة سابحة في الفضاء. وبما أن الأرض تتطلب أن تتوازن في الفضاء فقد نشأ لها حركة تمايلية. أما القمر فيستمد نوره من الشمس.

6. احتقار العامة. وبرمينيذس يحتقر العامة ويهاجم الفلاسفة الذين يخالفونه في الرأي، ثم ينصحنا بقوله: «ابتعدوا عن الطريق التي يهيم فيها أناس لا علم لهم، يقودهم الريب والحيرة... فيُهرعون إلى كل مكان: صُمّ بُكم عُمي فهم لا يعقلون، وهم أنعام لا يفكرون... يظنون أن الوجود والعدم شيء واحد، وما هما كذلك».

زينون الإيلي

وزينون (نحو 490 - 430 ق.م.) ولد أيضًا في إيلية وتتلمذ على برمينيذس، وكان حكيمًا وسياسيًا وطنيًا قاوم الأطرون (الملك المستبد) نيارخ فمات شهيد مبدأه [مبدئه - م]. ويظهر أن لزينون هذا كتبًا متعددة أشهرها كتاب نثر يدافع فيه عن رأي أستاذه وعن الفلسفة الإيلية. ولم يكن له فلسفة خاصة.

❊❊ ولقد فسّر زينون الفلسفة الإيلية تفسيرًا واضحًا:

1. الجسمية لها عِظَم. كل موجود له عِظَم (حجم): طول وعرض وعمق، وهو قابل للقسمة. وكل ما ليس بجسم فلا يمكن أن يكون موجودًا. وإذا فرضنا جسمًا لا حجم له فقد فرضنا باطلًا، ذلك لأننا لو أضفنا هذا الجسم الذي لا حجم له إلى جسم آخر لما زاد في حجمه شيئًا، ولو فصلناه لما نقص منه شيء، وهذا مُحال.

2. الوحدانية والتكثر في العالم. نقض زينون رأي القائلين بالتكثر في العالم بطرق أربع.

(أ) نقض التكثر. لو قلنا إن بالإمكان جمع أجزاء لا عداد لها في جسم واحد لنتج معنا أن أجسامًا غير متناهية تنتج جسمًا متناهيًا، وهذا محال.

(ب) نفي الخلاء. لو كان «الخلاء» شيئًا لكان له حجم، ولكان محتاجًا إلى خلاء آخر يُوجد فيه. ثم يحتاج هذا الخلا(*) الآخر إلى خلاء جديد... وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا مستحيل.

(جـ) نفي صدق الحواس. لو شهدنا مُدًّا من القمح يندفق لسمعنا له صوتًا عاليًا. هذا الصوت العالي يجب أن يكون مجموع أصوات حباته. ولكن بما أن كل حبة وحدها - إذا اندفقت - لا صوت لها، فالمد كله لا صوت له. والذي نسمعه نحن خداع من سمعنا فقط.

(*) الخلا الآخر: الخلاء الآخر.

(د) نفي الحركة. ولما نفى زينون الخلاء نفى معه الحركة وأتى بالأمثلة الطريفة التالية:

(1) إنك لا تستطيع أن تجتاز عددًا غير متناه من النقط في زمن متناه: كل خط مؤلف من نقط غير متناهية، فالانتقال من واحدة إلى واحدة لا يمكن أن يتم في زمن متناه، بل لا يمكن أن يتم أبدًا.

وكذلك الحركة لا يمكن أن تكون قد بدأت: إن الجسم لا يمكن أن ينتقل من مكان ما إلا بعد أن يكون قد انتقل إليه من مكان آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، فلا يمكن إذن أن يكون الجسم هادئًا ثم يبدأ حركته.

(2) إن آخيل (العدّاء اليوناني المشهور) لا يمكن أن يُدرك السلحفاة: تُترك السلحفاة لتقطع مسافة ما: أ – ب، فإذا وصلت إلى ب طلبنا من آخيل أن يلحقها إلى ب. فإذا وصل هو إلى ب تكون هي قد انتقلت إلى جـ. فيعود آخيل إلى اللحاق بها إلى جـ من جديد، فتكون هي في هذه الأثناء قد انتقلت إلى د، وهلمجرًا.

(3) إن السهم المنطلق ثابت في مكانه لا يتحرك: إذا اعتبرنا كل لحظة وحدة قائمة بنفسها، أدركنا أن السهم يكون في هذه اللحظة نفسها، في مكان معين. فهو إذن في كل لحظة وحدها غير متحرك، فهو إذن غير متحرك (إن الصور المفردة تظهر على شريط الفلم السينمائي ثابتة).

ماليسوس

عاش ماليسوس في القرن الخامس ق.م. وكان آخر ممثل للمذهب الإيلي، ولكنه خالف الإيليين في أشياء قليلة.

العالم عنده لا متناه غير محدود (بخلاف ما قال برمينيذس). ولو كان العالم محدودًا لأمكن أن يكون ثمت عالمان أو أكثر، ولوجب أن يكون بينها حدود. وهذا يمنع من أن يكون الوجود «وحدةً». ولما كان الوجود عنده غير محدود فإنه ليس بجسم وليس قابلًا للتجزؤ. والوجود غير متأثر بشيء من خارجه لأن المتأثر يتغير، والمتغير لا يكون خالدًا.

4- الفَلاسِفَةُ الطبيعيُّونَ المُحْدَثون

قال هؤلاء مع الإيليين إن «المادة» لا تتبدل ونفوُا النشوء والعدم المطلقين، ثم جعلوا التبدل قاصرًا على صور الأجسام الجزئية الحادثة في عالمنا. ولكنهم خالفوا الإيليين حينما قالوا بتعدد أشكال هذه المادة. ثم إنهم نسبوا نشوء الأجسام إلى افتراق أجزاء المادة أو اجتماعها.

ويحسن أن نقول: إنّ أصحاب هذا المذهب قد انتقلوا من إيطالية إلى اليونان.

الطبقة الأولى:
القائلون بالتحلل والتركيب في عالم المادة

إن أبرز ما عند أهل هذه الطبقة أنهم اعتبروا المادة متعددة الأشكال والأنواع وتكلموا على الجُزيئات (الدقائق البالغة في الصغر من كل مادة) لا على الذرات.

أنبذقليس

كان مولد أنبذقليس في مدينة أكراغاس بجزيرة صقلية في أسرة غنية تنتسب إلى حزب ديمقراطي. ولكن العامة الذين خدمهم أنبذقليس أساءوا معاملته فهاجر إلى المورة (جنوبي اليونان) وهنالك توفي غير متجاوز ستين عامًا (483 - 423 ق.م). ولأنبذقليس كتابان أحدهما كتاب « في ما بعد الطبيعة» وهو كتاب فلسفي طبيعي، ثم كتاب «الميامر»، وهو شعر في الإصلاح الديني والأخلاق، وفيه يقول بالتناسخ وبالزهد. ويظهر أن الكتاب الأول كان للخاصة، أما الثاني فكان للعامة. وكان أنبذقليس طبيبًا وسياسيًا وخطيبًا وشاعرًا وفيلسوفًا، وله علم بالسحر.

❊❊ أما فلسفته فتدور حول النقاط التالية:

1. العناصر الأربعة - كان كل فيلسوف أيوني قد قال بعنصر واحد في العالم، أما أنبذقليس فجمعها وقال إن «العالم مركب من الأسطقسات (العناصر)

الأربعة، فإنه ليس وراءها شيء أبسط منها، وهي الماء والهواء والتراب والنار[25]». ولهذه العناصر صفات خاصة بها ثابتة لا تتبدل ولا تندثر ولا يستحيل بعضها إلى بعض، ومنها تَرّكب الأجسام كلها بالتحلل والتركب وبالظهور والكمون (أي إن بعض الصفات تظهر في بعض الأجسام وتختفي في بعضها).

وهكذا يكون أنبذقليس قد نفى الكون والفساد والاستحالة والنمو.

2. المحبة والغلبة. أما الذي يجمع بعض العناصر إلى بعض حتى «تظهر» الأجسام التي في عالمنا فالمحبة، وأما الذي يفرقها حتى تندثر صورها فالغلبة أو البغضاء:

في البدء كانت العناصر ممتزجة امتزاجًا كاملًا له شكل الكرة اذ كانت المحبة مسيطرة فكان الوجود «ألوهية سعيدة»، ولكن لم يكن ثمت أجسام جزئية: شجر، جبال، إلخ. بعدئذ تدخلت الغلبة، فما زالت تفرق هذه العناصر حتى وصلت بها إلى درجة يمكن معها أن تظهر الأجسام الجزئية. ثم زاد التفريق حتى عاد كل شيء فوضى فاختفت صورة العالم. حينئذ عادت المحبة من جديد وأخذت ترتب ذرات[26] المواد حتى ظهر عالمنا هنا مرة ثانية. ثم ما زال الترتيب يستمر ويرقى حتى كمل الامتزاج فحدثت صورة عالمنا وعاد الوجود ألوهية سعيدة. وهكذا دواليك.

3. صورة العالم. ليس لأنبذقليس في ذلك من جديد إلا قوله: إن النور يقضي وقتًا ما ليقطع المسافة التي يسير فيها.

4. الحياة العضوية نشأت من التراب. نشأ النبات أولًا ثم الحيوان. لقد وجِدت في أول الأمر أعضاء حيوانية مستقلة: آذان - أرجل - أيدٍ - رؤوس وغيرها... ثم أخذ بعض هذه يلتصق ببعض اتفاقًا فتظهر مثلًا رؤوس ثيران على

---

(25) الشهرستاني، ج 2، ص 171.

(26) الذرات عند أنبذقليس أجزاء صغيرة جدًا ولكن لها شكل الأجسام التي تنفلت منها. والأغلب أنهم حينما يتكلمون على الذرات يعنون ما نعني نحن اليوم بالجزئيات.

أجساد بشر. ولكن هذه لم تصلح للحياة فتفرقت، وأخيرًا حدثت أنواع الحيوان الصالحة للحياة ثم تكاثرت بالتوالد.

5. الحواس وقواها. ينفلت من الأجسام ذرات تدخل من مسامّنا فنشعر نحن بها، فاذا دخلت في العين أبصرناها...إلخ. أما الصوت فيحدث من مرور الهواء المتحرك في مدخل الأذن المتشكل على شكل طبلة. والقلب عند أنبذقليس مركز العقل.

6. النفس. هنالك نفس كلية تشمل الطبيعة كلها، ونفس جزئية هي نفس الأفراد، والنفوس الجزئية أجزاء من النفس الكلية، كنور الشمس المنقسم في الغرف المتعددة. وحينما تتصل النفس بجسد تطمئن إلى اللذات الحسية وتبتعد عن عالم الألوهية حيث كانت من قبل، فتتدنس وتتمرد. حينئذ تهبِط إليها النفس الكلية جزءًا أعلى شرفًا منها فيهديها ويزكيها. هذا الجزء هو النبوة.

ومع أن هذا القول بعيد عن أنبذقليس، فإنه منسوب إليه وقد ترك أثرًا على فلسفات ابن سينا وإخوان الصفا والعلّاف المتكلم.

7. التناسخ. ومن ارتكب جريمة عاقبته الآلهة بأن تقلّبه في أجسام مختلفة في البشر والسمك والغابة والطير. ولذلك نهى أنبذقليس عن أكل اللحم حتى لا يأكل أحدنا أسلافه.

8. آراؤه الدينية والإلهية. كان أنبذقليس وثني المعتقد يرى أن الطبيعة حية، فاعتقد أن العناصر مساكن للآلهة، وقال إن للآلهة أعمارًا طويلة ولكنهم يموتون أخيرًا، ثم خلق لهم عالمًا حسيًا يعيشون فيه. ولكن يظهر أنه تقرب بهذه الآراء من العامة. أما هو فاعتقد أن الألوهية كرة تامة، وأن الله لا يشبه البشر ولا تدركه عقولهم.

ويُنسب إلى أنبذقليس أنه قال: إن الله هو العلم المحض والإرادة المحض والعز إلخ، ولكن هذه كلها هي هو نفسه. والله مُبدع (موجد) كل شيء على اعتبار أنه علة لوجود العالم، كما قال علماء الكلام في الإسلام فيما بعد.

9. المعاد خاصة. أما المعاد خاصة فيجب ألا يُفهم عند أنبذقليس على أنه حياة أخرى بعد الحياة الدنيا، بل هو حال من «الألوهية السعيدة» التي يصل إليها الوجود كله حينما تستولي عليه المحبة ويصبح كله كرة تامة كاملة.

أنكساغوراس

كان أنكساغوراس (نحو 499 - 428 ق.م) من آسية الصغرى، ولد قرب إزمير. وهو أول من سكن أثينة من الفلاسفة، وكان فيها صديقًا وأستاذًا لحاكمها المشهور برقليس[27] الذي أراد أن يجعل عاصمته أثينة مركزًا للفن والثقافة.

ولكن لما زاد الاضطراب في أثينة ووفد إليها الطاعون ونشبت الحرب بينها وبين إسبارطة واتّهمَ العامة برقلس باحتجان الأموال وبأنه يجمع حوله الملاحدة أمثال أنكساغوراس، آثر أنكساغوراس أن يغادر أثينة إلى آسية الصغرى حيث توفي.

ومع أن أنكساغوراس يشبه الأيونيين بالقول بالعنصر الأول ثم يشبه الإيليين بإنكاره للتبدل المطلق، فإنه أخذ بالتفسير العقلي الطبيعي فأنكر أن تكون الشمس أو القمر في الآلهة وأعلن أن الشمس ليست سوى جسم حجري مشتعل.

** وأما أبرز النواحي في فلسفة أنكساغوراس فالتي تلي:

1. العناصر غير متناهية في العدد. قال إن العناصر لا عدادَ لها، وهي جُزيئات بالغة في الصغر، من لحم ودم وشعر وذهب وحجر وخشب إلخ، كل نوع منها محتفظ بخواصه لا ينقلب إلى غيره. وقال إن الماء والتراب والهواء ليست عناصر بسيطة بل هي خزّانات لجميع أنواع المادة.

2. لا نشوء ولا انعدام. إن نشوء الأشياء ليس سوى امتزاج عدد من الجزيئات على صور مخصوصة. وتختلف بعض الأشياء من بعض باختلاف

---

(27) Pericles (439-429 B. C.).

مقادير هذه الجزئيات وأصنافها وشكلها وبتكاثفها أو تخللها، كما تظهر السنبلة من الحبة الصغيرة...

3. المبدأ العاقل والنفس. أما الذي ينظم العالم فهو النفس العاقلة أو العقل. والنفس عنصر بسيط فيه علم وقدرة وغلبة على المادة. وذرات النفس أدق من ذرات جميع العناصر.

4. صورة العالم. كانت جزيئات العناصر مزيجًا من الفوضى فجاءت النفس العاقلة وأثارت فيها حركة رحوية فتفرقت العناصر واجتمع الكثيف والبارد والرطب والمظلم فتشكلت أرضنا، وكذلك اندفع اللطيف والحار والجاف والمنير فتشكلت الأجرام السماوية. إن الأرض لوح سابح في الفضاء. أما الشمس فجسم حجري مشتعل، وفي القمر سهول وجبال وأودية، وهو مسكون كالأرض ويستمد نوره من الشمس.

5. الحياة العضوية. نشأت الحياة على أرضنا من الطين والماء بفعل الحرارة من بذور مدفونة في التراب تساقطت على الأرض مع تساقط الأمطار. وفي جميع الأجسام العضوية الحية حتى النبات لها نفوس. والنفس مادة دقيقة صافية كلما زادت جزيئاتها في حيوان زاد ذكاؤه. والإنسان أذكى أنواع الحيوان.

6. الحواس ونظرية المعرفة. رأى برمينيذس أن الإنسان يَعرف بالعقل لأن الحواس مخدوعة أبدًا بما يبدو لها من تبدل الوجود. وذكر أنبذقليس أن الإنسان مركّب من ماء وهواء وتراب ونار، فهو يعرف النار بعنصر النار الذي فيه... ولكن أنكساغوراس أنكر ذلك كله وأثبت المعرفة للحواس من طريق التضادّ، وقال إذا لمست الجسم نفسه بيدك وهي حارة شعرت أنه بارد، وإذا لمست الجسم نفسه بيدك وهي باردة شعرت أنه حار. فالحواس مؤتمنة في المعرفة ومن طريقها وحدها يعرف الإنسان العالم المحيط به. وهكذا يكون أنكساغوارس قد وضع الأساس الأول لنظرية المعرفة الصحيحة.

الطبقة الثانية:
أصحاب المذهب الذري

قال هؤلاء بتركب الأجسام من ذرات غير قابلة للتجزؤ، لأنها إذا تجزأت تفقد خاصتها كجزء من مادة معينة وتصبح جزءًا من مادة أخرى. ووجود الأجسام في العالم خاضع لقوانين طبيعية ودوافع آلية وليس له «غاية غير مادية».

لويكبوس الملطي

لا نكاد نعرف من حياة لويكبوس (نحو 500 – 430 ق.م.) إلّا أنه من الملطية وأنه مؤسس المذهب الذري، وهو أستاذ ديمقراطيس أعظم ممثلي هذا المذهب.

❊❊ وخطا لويكبوس في الفلسفة المادية خطوات واسعة:

1. الثنوية في الوجود. عارض لويكبوس الإيليين وقال إن الخلاء موجود كالملاء، وكلاهما حقيقي في وجوده. ثم قال إن الوجود نوعان: مادة تملأ مكانًا، ومكان لا مادة فيه.

2. الفلسفة المادية. قال إن كل شيء يحدث بسبب (مادي)، وأنكر السبب الغائي (أو الحكمة والمغزى الروحي)، وجحد خلود النفس.

3. نظرية الذرة = الجزء الذي لا يتجزأ. إن في الوجود نوعًا واحدًا من المادة في شكل ذرات بالغة في الصغر لا يمكن أن تنقسم أو تتجزأ. من هذا النوع الواحد من الذرات تتألف جميع الأجسام في عالمنا ولكن على أشكال مختلفة:

إن كل جسم يختلف من(❊) سائر الأجسام في عدد ذراته وفي ترتيبها. والذرة لا خاصة لها، بل تكتسب خاصتها من اجتماعها مع أمثالها في الأشكال المختلفة.

(❊) يختلف عن.

ديمقراطيس

ولد ديمقراطيس [ديموقريطس] في أبديرة على شاطئ ثراقية الغربية من بحر إيجة. كان غنيًا فسافر كثيرًا وزار مصر وبابل وفارس. وقد انصرف عن الملك إلى الفلسفة، وعاش نحو تسعين سنة (460 - 370 ق.م.) وهو تلميذ لويكبوس.

وأسلوب ديمقراطيس فخم رائق ممزوج بالشعر أحيانًا وله كتب كثيرة في موضوعات مختلفة.

** وأعظم وجوه فلسفته تَوسُّعه في الذرة والكلام على تركيب الأجسام:

1. الذرة وتركيب الأجسام. قال ديمقراطيس بانحلال الأجسام إلى جزء لا يتجزأ[28]. والذرة أو الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد - كما عرف أيضًا في الفلسفة الإسلامية نوع واحد في مادتها ولكنها تختلف في أربعة وجوه: في الشكل والوضع والترتيب والحجم. ولنضرب لك على ذلك مثلًا من الأبجدية العربية (شبّه ديمقراطيس الذرات بأحرف يونانية): إن الحرفين أ - ج مختلفان في الشكل؛ وإن المجموعتين أ ج - ج أ مختلفان في الترتيب. وأما الشكلان ما - م فمختلفان في الوضع. وكذلك حجم الذرات مختلف أيضًا، والكبير منها أثقل من الصغير.

وللذرات أشكال كثيرة، فمنها ما هو على شكل السنارة أو المنجل، ومنها المجوّف والمحدّب والمكوّر، وبفضل اختلافها في الشكل تتماسك. وينشأ الطعم الحلو مثلًا من ذرات مكورة ملساء، أما الطعم الحرّيف فناجم عن ذرات محددة.

والذرات غير ساكنة في أماكنها بل متحركة حركة ذاتية، هذه الحركة هي التي تؤلف بين الذرات أو تفرق بينها حتى تتألف الأجسام المختلفة.

---

(28) القفطي، ص 172.

2. الملاء والخلاء. لما قال ديمقراطيس بحركة الذرات افترض أن يكون هنالك خلاء لأن الحركة تقتضي فراغًا تحدث فيه. ثم إن الاختلاف في لطافة الأجسام وكثافتها لا يمكن أن يكون إلا إذا كان ثمت درجات مختلفة في الفراغ بين ذرات الأجسام المختلفة (الفراغ بين ذرات الخشب أكثر من الفراغ بين ذرات الحديد...). وظن ديمقراطيس أن النمو إنما هو تسرب الغذاء في الأماكن الفارغة من الجسم. وأخيرًا قال إن هنالك «تخللًا»، وذلك أننا إذا أتينا بوعاء فيه رماد أو رمل أو حجارة، ثم صببنا فيه ماء مثلًا، فإن الماء يتسرب بين ذرات الرماد (بين جزيئاته على الأصح). ثم قال إن هذا الوعاء يستوعب حينئذ من الماء كالمقدار الذي يستوعبه فيما لو لم يكن فيه رماد.

3. صورة العالم. إن عالمنا (نظامنا الشمسي) واحد من عوالم كثيرة أعظم منه اتساعًا وأكثر تطورًا. وأرضنا كانت في أول أمرها متحركة، حينما كانت صغيرة خفيفة. ثم أخذت حركتها تبطئ رويدًا رويدًا حتى هدأت.

4. الإنسان عالم صغير. وتخيل ديمقراطيس أن الإنسان «تقليد» للعالم، إنه صورة له، أو عالم صغير يضم في نفسه كل ما في العالم العظيم ولكن على شكل مصغر. وهكذا أصبح الإنسان ذا أهمية في مقابل عالم الطبيعة.

الفصل الثالث

نُضجُ الفَلسَفَة اليُونانيَّة

زيادة الاهتمام بالإنسان – محاولة إيجاد نظام شامل

ما كاد القرن الخامس ق.م. ينتصف حتى كانت الفلسفة اليونانية قد قاربت نضجها بعد أن ترددت فيها الآراء قرنين كاملين من الدهر (نحو 650 – 450 ق.م.). ثم انبلج دور امتد نحو قرن ونصف قرن (450 – 300 ق.م.) بلغ التفكير اليوناني في أثنائه الأوج وأحاط بوجوه الحياة العقلية والاجتماعية من جميع نواحيها.

في هذا الدور اشتد اهتمام المفكرين بالإنسان وبأوجه الحياة الاجتماعية كالدولة والأسرة واللغة والتعليم، وحرص المفكرون على أن يسوقوا آراءهم في «نظامات شاملة» أو أن يفرقوا نتاج التفكير والبحث «علومًا»: علم الحيوان، علم ما وراء الطبيعة، علم النفس، إلخ.

محنةُ الفلْسَفَة اليُونانية

السفسطائيون – الجدال والمغالطة – استغلال العلم

بعد أن ردّ اليونانيون الفرس عن بلادهم في أوائل القرن الخامس قبل الميلاد، وبعد أن ثارت الحرب زمانًا بين أثينة وسبارطة، اندفع الشبان نحو تلقي العلوم المختلفة. حينئذ نشأ جماعة من الانتهازيين أرادوا أن يستغلوا التعليم تكسبًا للمال، سموا أنفسهم سفسطائيين (الحكماء) تشبّا(*) برجال كانوا من قبل قد انصرفوا إلى التعليم حبًا بنشر العلم والحكمة.

ولقد صدف هؤلاء عن تعليم العلوم الطبيعية والرياضية وعن المناقشات المنطقية إلى الجدال وتناول الموضوعات التي يمكن أن تعالج على أساس

(*) تشبّهًا.

شخصي أو تحوّر حسب الملابسات والمناسبات. وكان هؤلاء السفسطائيون يتنافسون في سبيل المال فيعلمون كل شاب ما يميل اليه حتى يبتزوا منه ما يشاءون، فأصبح التعليم مهنة تثير الاشمئزاز في نفوس العقلاء. وفي أيام السفسطائيين كانت أثينة مركز الحركة الفكرية في اليونان.

ومن رؤوس الموضوعات عند السفطائيين:

أ- الخطابة والبلاغة وأثرهما في المجموع وفي التفكير، فقد أخذ الناس يتعلمونهما على أنها من موضوعات التعليم.

ب- الاهتمام بنشأة الجماعات الإنسانية: الأمة، الدولة، الأسرة.

ج- الطبيعة (في الإنسان) وقوتها: إن ما تواضع عليه الناس (أي اتفقوا عليه) لا يمكن أن يبدّل شيئًا مما تتطلبه الطبيعة التي لا تعرف قانونًا وضعيًا: الزنيم (المولود من زواج غير شرعي) يشينه اسمه، أما الطبيعة فواحدة - العبد يشينه اسمه، أما فيما عدا ذلك فالعبد الشريف لا يقل عن الإنسان الحر.

د- نشأة اللغة. بحثوا في اللغة فقالوا: أوضعية هي (توقيفية: أي من وضع البشر مرة واحدة) أم طبيعية (أي نشأت وتطورت حسب حاجة البشر تدريجًا)؟

هـ- التربية. هل التربية وراثة اجتماعية (تقليد وقدوة) أم مولودة (مغروزة في الطبيعة منذ الولادة)؟

ومع أن السفسطائيين كانوا محنة للفلسفة فإنهم قد أفادوا المجتمع في أنهم أثاروا في نفوس الشبان بعض الرغبة في طلب العلم.

وسنمر نحن هنا بثلاثة من أعلام السفسطائيين فقط، ذلك لأن السفسطة - كمذهب مستقل - كانت مفقودة الأثر في الفلسفة الإسلامية، وإن كان علماء الكلام قد استفادوا من «أساليب» السفسطائيين، حتى قال ابن رشد[1] عن المتكلمين إنهم جاءوا بالأقاويل المموهة وأنكروا الضرورات اللازمة مما هو «تبحرّ في رأي السفسطائيين، فلا معنى له».

(1) تهافت التهافت، ص 541 - 542.

بروثاغوراس

ولد بروثاغوراس في أبديرة وبلـغ أشدّه نحو عام 444 ق.م. وعلم الخطابة في كثير من المدن اليونانية. وقد اتُّهم بالإلحاد وفر من خوف الموت نحو صقلية، ولكنه غرق في أثناء فراره.

❊❊ وبنى بروثاغوراس آراءه على الأساس الآتي:

«إن الإنسان هو مقياس قيم الأشياء»: إن قيمة كل شيء نسبية بالإضافة إلى الإنسان نفسه، فليس ثمت شيء خير في نفسه أو شر في نفسه، وإنما هو خير أو شر وظلم أو عدل بالإضافة إلى كل إنسان بمفرده.

وأما رأيه الذي حمل الناس على أن يرموه بالإلحاد فهو: «أما فيما يتعلق بالآلهة فلا أستطيع أن أقول إنهم موجودون ولا إنهم غير موجودين، ذلك لأن الموضوع نفسه غامض والحياة قصيرة لا تكفي للبحث في هذه المعضلة». وهكذا لم ينكر بروثاغوراس وجود الآلهة، ولكنه أعلن عجزه عن إثبات وجودهم بالدليل العقلي.

ومن أسس فلسفة بروثاغوراس الاجتماعية (والحقوقية) قوله: إن العقاب للردع لا للانتقام. وبروثاغوراس أول من بدأ البحث في النحو، وهو الذي سمى أبوابه، ولا نزال نحن نقول: الكلمة ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف، كما ذكر بروثاغوراس.

غورجياس

ولد غورجياس في صقليّة وجاء عام 427 ق.م. رسولًا إلى أثينة. وكان بارعًا في الخطابة برّاق الأسلوب، يطوف ليحث قومه اليونانيين على أن يطّرحوا العداوة فيما بينهم جانبًا وأن يقفوا صفًا مرصوصًا في وجه البرابرة (من ليسوا يونانيين).

أما آراؤه فكانت هدامة كثيرة التشكيك. وزبدة تفلسفه ثلاث جمل قصار: (أ) ليس ثمت شيء، (ب) ولو كان ثمت شيء لما قُدِرّ لنا أن نعرفه حق معرفته، (ج) ولو كان ثمت شيء وقُدِرّ لنا أن نعرفه لما أمكن أن نَهَبَ معرفته للآخرين.

بروديكوس

كان بروديكوس متشائمًا، ولكن تشاؤمه لم يحمله على الاستسلام للحزن ولا على الزهد في العالم، بل خلق في نفسه قوة وعزيمة. ولقد حاول التغلب على الخوف من الموت فكان يقول: ما دمت أنا موجودًا فليس الموت موجودًا، فإذا وُجِدَ الموت لا أشعر به لأنني لا أكون حينئذ موجودًا.

ولبروديكوس في الآلهة رأي جريء إنه يقول: إن ما يفيد الناس يعبده الناس، ولذلك جعلوا الشمس والقمر والنار والأنهار وأنواع الطعام والذهب آلهة لهم من دون الله.

ذُروة الفَلْسَفَةِ اليُونانيّة

الفلسفة المدنية (الإنسانية) – تفريع العلوم – النظام الشامل – النفس والعقل

مثّل هذا الدور ثلاثة نفر يمثلون ثلاثة أجيال: سقراط وتلميذه أفلاطون، ثم أرسطو تلميذ أفلاطون. ولقد نعم العالم في حياة هؤلاء ثم بعد موتهم بأعظم ما وصل إليه العقل البشري من التفكير النظري.

سقراط الحكيم

آخر السفسطائيين – رفع شأن الفلسفة – الأسلوب السقراطي

سقراط من السفسطائيين، ولكن بما أنه قد نقم عليهم ورفع الفلسفة عن المستوى الذي انحدروا هم بها إليه فقد وجب أن نعده في صف أفلاطون وأرسطو لأثره فيهما ولاتجاهه الصحيح في التفكير.

كان سقراط (470 – 399 ق.م.) ابن بنّاء من سكان أثينة. وكان قوي الجسد حاد الذهن ولكنه قبيح المنظر، وقد شُغف من أول أمره بالحكمة. واتفق

أن تزوج امرأة فظة فلم يلبث أن ألقى عن عاتقيه أمر الاهتمام بأسرته وانصرف إلى الفلسفة مرة واحدة. ولقد أعلن مخالفته لقومه اليونانيين في عبادة الأوثان فثوّروا عليه العامة ثم أخذوه بتهمة الإلحاد. وشهد عليه قوم بأنه أفسد القول في آلهتهم فحكم عليه بالإعدام فشرب السم راضيًا[2].

شارك سقراط السفسطائيين في أنه وجّه كل اهتمامه إلى «الإنسان» وإلى المجادلة عن الآراء، ولكنه خالفهم في غايتهم من الجدال ومن جعل قيم الأشياء نسبية. بل كان يتبع في مجادلاته المنطق ويستخرج الأسس الصحيحة والقواعد. ولقد عُرف أسلوبه في مجادلاته باسم «الأسلوب السقراطي»، وهو يمتاز بخاصتين: أولاهما الرد على السؤال بسؤال من جنسه ليثير التفكير في السائل، وثانيهما مزج الجدال بشيء من التهكم.

وسقراط لم يكتب فلسفته ولا عُرضت لنا آراؤه مستقلة، ولكن المصدر الأعظم لآرائه كتب تلميذه أفلاطون. ويبدو بجلاء أن أفلاطون أجرى على لسان أستاذه سقراط آراء كثيرة تليق بعبقرية سقراط ولكنها ليست له بتفاصيلها على الأغلب.

1- سبيل فلسفته. حرَص سقراط على أن تبدأ مجادلاته بالاستقراء (باستنتاج الآراء من الملابسات) وأن تنتهي بوضع حدّ (تعريف) للمشاكل الاجتماعية كالعدل والشجاعة والحربة وما إليها، فنعرف بذلك جوهر هذه المشاكل.

وهاك قطعة من جمهورية أفلاطون تمثل سبيل سقراط في مناقشاته وتمثل آراءه إلى حد كبير أيضًا:

سقراط: إن الخطة المثلى في أمر اقتناء الأزواج والأولاد تقوم على اتباعهم الدوافع الأصلية. وكان غرض نظريتنا أن نجعل رجالنا كرعاة قطيع.

غلوكن: نعم.

(2) راجع: القفطي، ص 198 وما بعدها.

س: فلنسنَّ قوانين لتكثير النوع وتربية الصغار، ثم لننظر أمناسبةٌ هي أم لا؟

غ: ماذا تعني؟

س: أتظن أن زوجات كلاب الرعاة صالحة لمشاطرة ذكورها حراسة القطيع والصيد ومشاركتها في كل واجباتها أو أنها يجب أن تلزم أماكنها لأنها غير قادرة على ذلك لاشتغالها بولادة الأجرية وتربيتها.

غ: ننتظر إنها تشاطر الذكور كل شيء، إنما تعاملها معاملة الضعيف وتعامل ذكورها معاملة القوي.

س: أفيمكن استخدام الحيوانات في عمل واحد ما لم تستعدّ له استعدادًا واحدًا تدريبًا وتهذيبًا؟

غ: لا

س: فإذا رمنا استخدام النساء في عمل الرجال وجب تهذيبهن كالرجال.

غ: وجب.

س: وقد خولنا الرجال تعلم الموسيقى والجمناستيك.

غ: نعم.

س: فيجب تهذيبهن في الفنين كالرجال مع التدريب العسكري.

غ: ذلك ينتج طبعًا عما قلته.

س: وقد يلوح كثير من تفاصيل هذه القضية سخيفًا.

غ: هكذا تلوح بلا شك.

س: ألا يبعث على السخرية اشتراك النساء مع الذكور في مدارس الرياضة عاريات الأبدان فتيات وطاعنات في السن- مع تغضّن أساريرهن وشناعة وجوههن.

غ: إنهن يظهرن في الوقت الحاضر مزدرىً بهن.

س: حسنًا، لكن يجب ألا نحفل بتهكم المتكهمين.

غ: أصبت.

س: لنذّكر هؤلاء المتهكمين أنه إلى عهد قريب كان تعرّي الرجال عيبًا ومدعاة للهزء عند اليونانيين. كما هو اليوم عند أكثر البرابرة... ولما أثبت الاختبار أن تجريد الجسم خير من ستره بطل الاستهزاء بالعارين في ميادين الرياضة...

2- فلسفته الأخلاقية. وكان أهم ما شغل سقراط البحث في الأخلاق. والأخلاق عنده من حيز العقل لا من حيّز الدين. ومن المعرفة تُنتج الفضيلة: فمن عرف الحق لم يظلم، ومن رأى وجه الخير لم يقرب شرًا، ولا يمكن للإنسان أن يسلك سلوكًا يخالف رأيه (الصائب). وقيل لسقراط يومًا أن نفرًا متعلمين يأتون شرورًا. فقال: إن علمهم ظن وليس إيقانًا. والفضائل عند سقراط قابلة للتعليم: يستطيع الإنسان أن يتعلم الصدق والعدل والشجاعة وما إليها.

وهكذا نجد أن العلم والفضيلة تقودان(*) إلى السعادة. أما الشقاء فمقرون بالرذيلة والجهل ضرورة.

أفلاطون

الصورة والمادة وعالم المثل - النفس - الأخلاق - السياسة والدولة

أفلاطون (427 - 347 ق.م.) من أسرة شريفة في أثينة «كان في أول أمره شاعرًا ثم عرف سقراط فكَرِهَ الشعر واختُصّ بالفلسفة» وبعد موت سقراط غادر أفلاطون أثينة ثم حمله الاضطراب السياسي في اليونان كلها على أن يترك أثينة مرات أخرى زار في أثنائها مصر وإيطالية وصقلية. ثم استقر نهائيًا في أثينة حيث توفي.

(*) يقودان.

مؤلفاته

أفلاطون مؤلف خصب ترك لنا كتبًا كثيرة. ومع ذلك فقد نسب الناس إليه - حتى في زمن متقدم جدًا - كتبًا ليست له. ونحن نصف هنا بعض كتبه الصحيحة المشهورة (مرتبة حسب تاريخ تأليفها):

أ- الدفاع. موجز لفلسفة سقراط ولموقف أفلاطون نفسه من سقراط «وتبرئة» لسقراط مما نسب إليه أعداؤه وقتلوه.

ب- بروثاغوراس. حرص أفلاطون على عرض فلسفة أستاذه الأخلاقية في محاورات مفردة. ومن أشهر هذه «بروثاغوراس»، التي تنتهي إلى أن جميع الفضائل قابلة للتعليم وأن الفضائل كلها وحدة، وأن طبيعة الفضيلة إنما هي في هذا النزاع بين العاطفة وبين المعرفة الصحيحة، وأن ثمت مقياسًا واحدًا للسلوك الإنساني: جلب اللذة ودفع الألم. وهكذا لا يمكن لإنسان عرف الخير حق معرفته أن يميل إلى الشر، فإذا فعل ذلك فإنما فعله لنقص في حسن المعرفة فقط.

ج- كتاب السياسة (المعروف عند المعاصرين بكتاب «الجمهورية» أو «جمهورية أفلاطون»). يرسم أفلاطون في كتاب السياسة صورة للمدينة (الدولة) المثلى، ويتكلم فيها على الفضائل التي تخلق «المواطن الصالح» في الدولة. ومع أن كتاب السياسة أجمع كتب أفلاطون لآرائه، ومع أنه ألّف في عهد متطاول، فإنه يمثل أفلاطون في دور الشباب والخيال والطموح، يوم كانت غاية أفلاطون أن «يثير البحوث» على طريقة أستاذه سقراط من غير أن يصل من بحثها إلى نتيجة فاصلة.

د- غورجياس. يحمل أفلاطون في هذا الكتاب على البلاغة وعلى السفسطائيين، لأن خطبهم وحججهم تتأثر بأحوالهم الشخصية الخاصة ولا تحاول البحث عن الحق والخير. ثم يحمل أيضًا على رجال السياسة في عصره من الذين يحكمون بالقوة فيظلمون الضعفاء لأنهم هم أقوياء فقط. ويعلن أفلاطون هنا على لسان سقراط أن الانظلام (احتمال الظلم من الآخرين) خير

من الظلم (للآخرين). وفي المحاورة كلام على الحياة بعد الموت تأثر فيه أفلاطون بفيثاغوراس.

هـ- المائدة. هي محاورة يسوقها أفلاطون على لسان ستة نفرٍ يجتمعون حول مائدة ليبحثوا في الحب عمومًا، وفي ذلك الحب الذي كان يومذاك مستطيلًا في اليونان بين الرجال وبين الشبان ومن هم دونهم في السن. يرى أفلاطون أن النفوس تسعى إلى السعادة: من أسباب هذه السعادة «الخلود» أو الشعور بالخلود. من أجل ذلك يتزوج البشر حتى يخلفوا في هذه الدنيا نسلًا يحفظ ذكرهم من بعدهم. فالحب الذي تحدث منه الذرية سعادة، ولكنه سعادة مقيدة بغاية معينة، ثم هي مزيج من السعادة المادية والسعادة الروحية. وهكذا يرى أفلاطون أن سعادةً روحيةً محضًا تنشأ من ميل النفس إلى الشباب والرجال وتمثل الحب الذي لا غاية له إلا في نفسه. فإن الوالد مثلًا إذا قبّل ابنه والملك إذا عانق القائد الراجع ظافرًا من الحرب فإنما هما يمثلان في عملهما هذا «الحب الذي لم يبق له غاية إلا نفسه». ثم يتوسع أفلاطون فيرى السعادة تتمثل في صفات أُخر غير الصفات التي يراها الوالد في ابنه والملك في قائده.

و- فَيدون. يعالج أفلاطون في فيدون خلود النفس (على لسان سقراط يوم وفاته): إن الحياة كلها استعداد للموت، ولذلك تسعى النفس حتى تتخلص من أسْر الجسد.

ز- طيماؤس. إن أبرز ما في هذه المحاورة «آراء أفلاطون الطبيعية» في الفلك والعناصر ونشوء العالم وما إليها. ويعلن أفلاطون أن المدينة المُثلى (في كتاب السياسة) لا تتطور وتتحقق إلا في عهد الهدوء (السلم). وعلى هذا يعالج أفلاطون هنا صلات الدولة بالدول التي حولها (الحروب).

ح- النواميس: أدرك أفلاطون أن «المدينة المثلى» التي تخيلها في كتاب السياسة لا يمكن أن تتحقق، فكتب كتاب النواميس ليرسم لنا صورة «المدينة العملية» الممكنة في عالم لم يصبح أهله كلهم فلاسفة بعد. لقد بنى رأيه هذا

على التطور التاريخي للدولة (في اليونان)، فرأى أن الدولة الممكنة هي الدولة التي توجد لحكم جمهور العامة.

مقامه

أفلاطون مفكر عبقري عظيم متصف بذكاء نادر وخيال مبدع وفهم لمبادئ الوجود لم يقف في فترة من فترات حياته، من أجل ذلك كانت آراؤه في تطور مستمر. ولقد يبدو مستغربًا إذا قلنا مع أوبرفيك إن دراسة فلسفة أفلاطون تكون أجدى إذا اعتبرنا مؤلفاته واحدًا واحدًا، وأضربنا عن أن تتطلب لها كلها «نظامًا شاملًا» يجمعها في سلك واحد[3].

ولقد عُرف أفلاطون عند المتأخرين باسم «أفلاطون الإلهي» ذلك لأن اليونانيين في عصورهم الوسطى على الأغلب كانوا «يبالغون في أفلاطون ويعظمونه ويقولون: كان مولده إلهيًا... ويحكون في ذلك حكايات هي بالأسمار أشبه»[4]

موجز فلسفة أفلاطون

فلسفة أفلاطون مثالية حاول فيها أن يتخيل «نظامًا» للوجود، وأن يرد أعمال البشر وسلوكهم إلى مقاييس من الخير والجمال: لقد أراد أن يري العالم كما يجب أن يكون لا كما هو فعلًا، وانتظر من البشر أن يسلكوا في الحياة الدنيا كما تقضي المبادئ المثلى (كأنهم في عالم أمثل مجردون من عواطفهم ومعزولون عن بيئتهم)، لا كما تملي عليهم حاجاتهم الطبيعية والاجتماعية. ولا ريب في أنه حينما تكلم عن الناس قصد الفلاسفة الكاملين لا جمهور العامة ولا خاصة العامة.

ومن أعظم خصائص أفلاطون «الجدال المتّسق»: أي طريقة البحث التي كان يتبعها في معالجة الموضوعات. ولكن هذه الطريقة لم تكن قد أصبحت مع أفلاطون بعدُ «منطقًا».

---

(3) Vgl. Üeberweg, vol. 1, p. 328.

(4) راجع: القفطي، ص 19.

وبما أن هذه الدراسة ليست للفلسفة اليونانية كفلسفة يونانية، بل للفلسفة اليونانية التي اتخذت طريقًا مخصوصًا إلى العرب، فإنني سأعالج وجوه فلسفة أفلاطون على نسق يختلف قليلًا من النسق الذي ألفه مؤرخو الفلسفة:

1. الصورة والمادة. كل شيء في العالم الذي نعيش فيه مؤلف من «صورة» ومن «مادة»: فالمادة هي الشيء القاسي الذي تتألف منه الأجسام المختلفة، فالخشب مادة الطاولة والباب، والطين مادة الإبريق، والقرميد والمرمر مادة أرض الغرفة والتمثال إلخ. أما «الصورة» فهي الشكل الذي يخلق من المادة أجسامًا مختلفة، فالمادة في الطاولة والكرسي واحدة هي الخشب أو الحديد، ولكن الصورة مختلفة: إنها في الكرسي غيرها في الباب، وهي في الباب مخالفة للطاولة. ولا بد من القول بأن الصورة والمادة تكونان (في عالمنا) دائمًا متلازمتين لا تفترقان أبدًا، فلا نستطيع أن نجد مادة ما لا صورة لها، كما أننا لا نستطيع أن نرى صورة إذا لم تكن مُفْرَغة على المادة. على أننا نستطيع أن نتخيّل افتراق الصورة من المادة تخيّلًا.

2. الملأ الأعلى والعالم الواقع. يرى أفلاطون أن الصور في عالمنا متلبّسة بالمادة أبدًا. ولكنه يعتقد أن جميع الصور الراهنة (الموجودة في عالمنا فعلًا) وجميع الصور الممكنة (التي يمكن أن تنشأ في عالمنا في المستقبل) هي موجودة فعلًا منذ الأزل في الملأ الأعلى، في العالم الإلهي. هذه الصور كلها خالصة هنالك من المادة، وهي كلها على أتم شكل ممكن لها: هنالك صورة مثلى للشجرة وصورة مثلى للبيت وصورة مثلى للكتاب وصورة مثلى للسيارة أو الطيارة أو الإبريق. هذه الصور المثلى تدعى في فلسفة أفلاطون «المُثُل».

وكذلك كانت «المادة الأولى» أو الهيولى في أول أمرها مجردة (في عالمنا نحن) من كل صورة، ولذلك لم يكن في أول الأمر في عالمنا شجر ولا بيوت ولا كتب ولا سيارات ولا طيارات ولا أباريق إلخ، أي لم يكن في عالمنا «أجسامٌ» قط.

فلما أخذت الصور تفيض على المادة بدأ تشكلُ الأجسام في عالمنا، وهكذا نشأ «العالم الواقع» الذي نعيش فيه. غير أن المادة لم تكن طيّعة تمامًا للصور،

فأصبحت صور الأجسام في العالم الواقع أقل كمالًا منها (أي من تلك الصورة نفسها) حينما كانت مجردة من المادة في الملأ الأعلى. لذلك سمى أفلاطون الملأ الأعلى «عالم المُثُل»، وهو عنده العالم الحقيقي، أو الوجود الحقيقي.

أما عالمنا الواقع الذي نعيش فيه فقد حدث بعد أن ألقت الألوهية على المادة أجمل شكل ممكن، وهو الشكل الكروي. إلا أن هذا العالم لم يمكن أن يكون أجمل مما هو عليه ولا أكمل، ذلك لأن المادة ناقصة في أصلها ولذلك تمنع أن يكون العالم الواقع تامًا كاملًا. ومع ذلك فلم يكن بالإمكان أبدع مما كان. فعالمنا الواقع «إذن عالمُ النقص»: إن الأجسام التي فيه «تقليد» لما في الملأ الأعلى من الصور، إنها «نسخ ثانية» عن الصور المثلى.

وهنا وقف أفلاطون أمام مشكلة: إذا كانت الصور في الملأ الأعلى مجردة من كل مادة، وإذا كانت المادة في أول أمرها فوضى لا صورة معينة لها، فيكف أمكن أن تتصل الصور المطلقة بالمادة المطلقة حتى تنشأ الأجسام؟ لقد افترض أفلاطون بين عالم الصور المطلقة وبين عالم المادة المطلقة عالمًا وسطًا، من أعلاه صور مطلقة (مجردة من المادة)، ومن أسفله مادة مطلقة (لا صورة معينة لها). ولكن ذلك لم يحلّ المشكلة، ذلك لأن أفلاطون قد تخيل في الحقيقة عالمًا جديدًا كالعالم الأول، من أعلاه صور مطلقة ومن أسفله مادة مطلقة فقصَّر بذلك المسافة بين عالم الصور وعالم المادة، ولكن لم يستطع أن يصل بينهما. حينئذ انطلق يزيد العوالم واحدًا بعد واحد حتى كادت المسافة أن تتلاشى وأمكنه أن يسهّل تلبّس المادة بالصور، ولكن بعد أن تخيل عوالم لا عداد لها.

3. النفس وهبوطها. وبحث النفس غامض عند أفلاطون أيضًا: كان أول ما خلقته الألوهية «النفسُ الكلية»، وهي كائن يحتل مركزًا بين الملأ الأعلى وبين عالمنا نحن. والنفس الكلية هي المصدر الأقصى والسبب لكل حركة ولكل حياة في عالمنا. وكذلك «النفوس الجزئية» (النفوالس المفردة، أي نفوس البشر) فإنها أيضًا مرّتبة بين عالم المثل وبين العالم الحسي الواقع، متصلة بهما كليهما.

هذه النفوس تتأمل دائمًا في الألوهية، فإذا اتفق أن «نفسًا» منها غفلت عن تأملها ابتعدت عن الألوهية. ولا تزال تبتعد حتى تسقط من الملأ الأعلى وتدخل في جسد. فإذا مات الجسد رجعت النفس إلى مقرها (بعد أن تكون قد عوقبت على غفلتها بتقلّبها في جسدٍ ما).

ثم قد يتفق أن تهبط النفس ذاتها مرة أخرى أو أكثر، فيُنتج من هذا عند أفلاطون أن النفس الواحدة تدخل في أجساد متعددة. وهكذا نرى أفلاطون يؤمن بالتناسخ. وهذا يعني أيضًا أن النفس خالدة.

ويرى أفلاطون أن في كل شيء نفوسًا، في النبات وفي العناصر (الماء والهواء...) وفي النجوم والكواكب.

4. التذكر ونظرية المعرفة. حينما تكون النفس في الملأ الأعلى تكون مطلعة على الصور المثلى جميعها، فإذا هبطت واتصلت بالجسد نسيت ما كانت قد عرفته. ولكن كلما وقع نظر الإنسان على شيء تتذكر نفسه أنها كانت قد رأت صورة هذا الشيء في الملأ الأعلى، فتعرفه. فنظرية المعرفة عند أفلاطون إذن مبنية على «التذكر» أي عِرفان صلة الأجسام التي تراها في عالمنا هذا بالصور المثلى التي كانت قد رأتها في الملأ الأعلى.

5. السياسه. تأثر أفلاطون حينما تعرض للسياسة بالبيئة اليونانية، لقد أراد أن يتخيل صورة مثلى للمدينة (للدولة-ذلك لأن اليونان كانت في ذلك الحين مقسمة مدنًا مستقلة: أثينة، سبارطة إلخ...). كانت المدينة المثلى في رأيه تضم سكانًا يتراوح عددهم بين أربعة آلاف وستة آلاف، ينقسمون ثلاث طبقات:

(أ)- الطبقة الأولى: الحكام.

(ب)- الطبقة الثانية: الحُماة (الجند).

(ج)- الطبقة الثالثة: أصحاب الأعمال.

وهكذا نجد أن أفلاطون قد عالج هنا المجتمع لا الدولة (الهيأة الحاكمة) فقط.

أما الحكام فهم «الفلاسفة» الذين ولد معهم الاستعداد للحكمة والحكم، ثم أُعِدّوا أعدادًا مخصوصًا ليتولوا حكم المدينة واحدًا بعد واحد. ولا يسمح لأحد هؤلاء الفلاسفة المُعَدّين أن يصبح حاكمًا إلا إذا جاوز الستين من عمره، وحينئذ يصبح مطلق الحكم والتصرف، ويُرفع عن عاتقه أمر الاهتمام بالأسرة والأولاد، فكل بيت في المدينة بيته: فيه يأكل ويشرب وينام ويطلب السعادة إذا شاءها.

وأما الحُماة أو المحاربون فهم الذين يدفعون العدو الخارجي عن المدينة (لأن المدينة مدينة فلاسفة في الدرجة الأولى فلا خلاف داخليًا فيها)، وهم معسكرون حول المدينة. وقد رفع عن عاتق هؤلاء أيضًا السعي في سبيل العيش، ومنعوا من إنشاء الأسرة حتى لا يكونوا هم في مكان وأسرهم في مكان آخر، وحى[*] لا ينشأ بينهم غيْرة تصرِفهم عن واجب الدفاع عن المدينة. من أجل ذلك حرص أفلاطون على أن يصحب هؤلاء الحُماة في مراكزهم حول المدينة نساءٌ يُنَفسّن عنهم من غير أن يكن في عصمة أحدٍ منهم حتى لا تنشأ أسرٌ خاصة فتلقي على عاتق الحماة واجباتٍ جديدةً وتوفر (تملأ) قلوبهم غيرة وهمًّا.

وأما أصحاب الأعمال فهم الزُرّاع والصناع والتجار الذين يقدمون للحاكم وللحماة سبل العيش المادي من مطعم ومسكن وملبس ومال. ولكن بما أن هؤلاء ليسوا فلاسفة، ولا يمكن أن يهتموا بأعمالهم اهتمامًا صحيحًا إلا إذا شعر كل واحد منهم أنه ربّ أسرته ومالك ثروته، فقد سمح لهم أفلاطون بأن ينشئوا أسرًا خاصة ويجمعوا الثروات. إلا أنهم لا يشتركون في الدفاع والحكم.

وهنالك طبقة تساهل أفلاطون في قبولها، هي طبقة الأرقاء، على شرط أن يكون الرقيق بربريًا (غير يوناني).

(*) وحتى.

ومن مستلزمات هذه الطبقات كلها «النسلُ». ولقد شرط أفلاطون للنسل شروطًا هي، فوق صحة الجسد والعقل سُنُّ الاستيلاد. فإن سنّ الاستيلاد للنساء بين العشرين والأربعين، أما للرجال فهي بين الخامسة والثلاثين والخامسة والخمسين. وجميع الأولاد الأصحاء الذين يولدون حسب هذه الشروط تربّيهم الدولة. أما إذا أراد اثنان أن يتزوجا وينسلا – وهما لا يتمتعان بأحد هذه الشروط – فإن الدولة لا تساعدهما على تربية أولادهما.

ويتعلق بذلك أيضًا «المرأة». يرى أفلاطون أن المرأة عمومًا أضعف من الرجل، ولكن الفتاة إذا نالت عناية كالفتى أصبحت كالفتى تمامًا، وحينئذ يحق لها الانخراط في الجيش والتربع في مراتب الحكم.

6. الأخلاق. والأخلاق عند أفلاطون قسمان: قسم يتعلق بالفرد وقسم يتعلق بصلة الفرد بالمجموع.

(أ) أما الأخلاق الفردية فهي السعي إلى تحقيق الخير، فالخير أسمى الفِكَر وهو الغاية من كل سلوك إنساني. والأخلاق عنده أيضًا تحمل طابعًا بديعيًا– مقصودًا لنفسه ومدركًا بالذوق– لا يقرّر من طريق الحس بل من طريق العقل، ذلك لأن الخير «مطلق» غير موجود في عالم الحس. أما ما مال إليه الإنسان بدافع من حسٍّ فلا قيمة له، بل هو أمر محتقر.

والفضيلة عند أفلاطون توسط بين نقيضين (نقيصتين، رذيلتين)، فالجود مثلًا «توسّط» بين البخل والإسراف. أما الفضائل الأساسية فهي أربع: الحكمة والشجاعة والحلم (ضبط النفس) والعدل.

(ب) ويبدو لنا أن الأخلاق عند أفلاطون ليس الفردَ غايتُها بل المجموع. إن أفلاطون يريد أن ينشئ مواطنًا صالحًا في «مدينته». أما الصلة بين أخلاق الفرد وبين المدينة (الدولة) فراجع عنده إلى أن المدينة إنسان كبير. وفي الإنسان ثلاث قوى تقابل طبقات المدينة الثلاث:

(1) القوة العاقلة – ويقابلها في المدينة نخبة السكان العاقلين من الفلاسفة وهم الحكام.

(2) الإرادة – ويقابلها في المدينة الحُماة.

(3) الرغبة – ويقابلها عامة الشعب.

7. الإلهيات. لم يعالج أفلاطون الإلهيات في موضع خاص ولا هو عالجها بوضوح. ولكن يبدو من كتبه أنه كان يؤمن بآلهة اليونان المتعددة، ولكنه على كل حال كان ينكر التشبيه (نسبة صفات البشر إلى الآلهة: الطعام والزواج والقتال...) وينكر الخرافات التي كان العامة يأخذون بها. غير أن النجوم عنده لا تزال آلهة، حتى الهواء والعناصر ومظاهر الطبيعة لا تزال مملوءة بالآلهة والأرواح.

وكذلك رأيه في «الألوهية» مع أنها تتفق عنده مع الكمال والخير والجمال، ليس واضحًا. وعلى هذا نجد هنا أيضًا أن لقب «أفلاطون الآلهي» لم يأت من صحة رأي أفلاطون في الألوهية، بل من الخرافة التي أشرنا إليها في مطلع كلامنا على هذا المفكر العظيم حينما زعم قوم من المتأخرين أن له نسبًا إلهيًا.

أرسطوطاليس

اشتهر أرسطوطاليس أو أرسطو (نحو 367 – 322 ق.م.) بأنه «حكيم اليونان» من أهل أسطاغيرا في ثراقية. وكان والده نيقوماخس طبيبًا فيثاغوري المذهب فيما قيل[5]. ولما صار لأرسطو ثمانية عشر عامًا أخذ يتلقى العلم على أفلاطون، ومكث في ذلك عشرين عامًا.

وبعد موت أفلاطون ببضع سنوات ذهب أرسطو إلى البلاط المقدوني وأصبح (342 ق.م.) مؤدب الاسكندر بن فيليبس الذي اشتهر في ما بعد بالاسكندر المقدوني (الكبير) ذي القرنين. ولما أصبح الاسكندر ملكًا (336 ق.م.) رجع أرسطو إلى أسطاغيرا ثم إلى أثينة وأسس هنالك دار

(5) طبقات، ج 1، ص 56 ثم 54.

التعليم المنسوبة إلى الفلاسفة المشائين (Peripatos) والتي لم تُعمّر أكثر من اثني عشر عامًا.

وبعد موت الاسكندر وانقلاب الأثينيين على المقدونيين اتُّهِمَ أرسطو بالإلحاد فانسحب إلى أسطاغيرا كيلا يصيبه ما أصاب سقراط[6]، وهنالك توفي بعد ذلك بقليل.

مقامه

أرسطو فيلسوف اليونان غير مُنازِع، وأعظم الفلاسفة بإطلاق، وكان أفلاطون يسميه العقل[7]. وهو جمّاعة مُحيط وبحّاثة منظم ودقيق الملاحظة من الطبقة الأولى، وإليه يرجع الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية وتفريع العلوم منها وإيجاد فن النطق مرتبًا منظمًا. وكان ابن رشد يسميه «الحكيم» أو «الحكيم الأول»[8]. وعلى الرغم من اهتمام أرسطو بالناحية المدنية (الإنسانية) من الفلسفة، فإن مجموع فلسفته مبني على «اتفاق العلل المادية في العالم الطبيعي».

وكان أرسطو أشهر عند العرب من أفلاطون، ولكن آراءه لم تصل إلى العرب خالصة ولا وصلت كلها، وخصوصًا في ما يتعلق بما وراء الطبيعة. أما في الطبيعيات فكثير من آرائه استقر في نسيج الفلسفة الإسلامية.

مؤلفاته

لأرسطو في جميع العلوم كتب شريفة (قيّمة) عامة أو خاصة من أشهرها:

أ- سمع الكيان، ويتناول المبادئ في الوجود كالعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والخلاء والملاء وما لا نهاية له... وهو تمهيد إلى درس الفلسفة.

---

(6) طبقات، ج 1، ص 54.

(7) طبقات، ج 1، ص 56.

(8) تهافت التهافت، ص 58 و325 إلخ.

ب- كتاب السماء العالم - كتاب الكون والفساد - كتاب الآثار العُلوية.

ج- كتاب الحيوان - كتاب النبات.

د- كتاب النفس - كتاب الحس والمحسوس.

هـ- كتاب ما بعد الطبيعة.

و- كتاب السياسة - كتاب الأخلاق.

ز- الأورغانون في صناعة المنطق: وضع أرسطو هذه الصناعة حتى سموه «المعلم الأول» و«صاحب المنطق»، وبهذا يسميه الجاحظ في كتابه «الحيوان» على الأخص. وقد قال أرسطو عن هذا الكتاب، كما يخبرنا ابن أبي أصيبعة[9]: «وأما صناعة المنطق وبناء السلوجسموس[10] فلم نجد لها فيما خلا أصلًا متقدمًا نبني عليه، لكننا وُفّقْنا إلى ذلك بعد الجهد الشديد والنصب الطويل. وهذه الصناعة - وإن كنا نحن ابتدعناها واخترناها - فقد حصّنا جهتها ورمّمنا أصولها».

موجز فلسفته

إن فلسفة أرسطو تتناول جميع المعارف الإنسانية التي كانت سائدة في زمنه، وقد بلغ هو بتفكيره ذروة العبقرية البشرية وأحاطت آراؤه بأوسع مظاهر الوجود الطبيعي والمدني.

كانت فلسفة أفلاطون «مُثلى» خيالية تبحث في «كيف يجب أن يكون الوجود»، أما فلسفة أرسطو فهي واقعية تعالج الوجود على ما هو عليه فعلًا. وكان أفلاطون يرى أن العالم الحقيقي هو عالم الصور المثلى، أما عالمنا نحن فهو تقليد للعالم المطلق. ولكن أرسطو قال أن هناك عالمًا واحدًا، وهو عالمنا الذي نعيش فيه، وهو العالم الحقيقي.

---

(9) طبقات، ج 1، ص 57.

(10) Syllogismus القضية المنطقية المؤلفة من المقدمتين والنتيجة.

1- المنطق. «المنطق نحوُ التفكير البشري». لكل لغة من اللغات نحوٌ خاص مقيّدةٌ به قواعدها وشواردها، أما التفكير فهو بشري عام بين الشعوب كلها، وله «علم واحد» يضبطه ويقيده، ذلك هو المنطق. فالمنطق إذن علم غايته التمرن على التفكير (الصحيح) واكتشاف الخطأ في آراء الآخرين.

ليس أرسطو مبتدع علم المنطق ولكنه مدوّنه وواضع قواعده ومنظمه، ولقد سماه أورغانون (Organon) أي الآلة أو الأداة. ويجدر بنا أن نعرف أن أرسطو لم يجعل المنطق «علمًا شكليًا» لا علاقة بينه وبين بحوثه، كما أصبح هذا العلم فيما بعد، بل جعل بين «شكل هذا العلم» وبين التفكير نسبًا وصلة. فإذا قاد الشكل المنطقي إلى نتيجة لا يقبلها العقل، اتبع أرسطو ما أوجب العقل وترك ما أدّى إليه شكل المنطق.

والأورغانون ثمانية أبواب [11].

(أ)- المقولات (قاطيغورياس = Kategorias) وهي تدل على قوانين المفردات من المعقولات، وعلى الألفاظ. والمقولات عشر، فإذا أردنا أن نعرف شيئًا ما هو، عرضناه عليها فإذا عرفناها عرفناه فيه، وهي: الوجود (المادة: إنسان، بيت، شجرة) - الكمية (التحديد: حجمه، اتساعه، طوله) - النوع (وصفه: أزرق...) - النسبة (إضافته إلى غيره: أكبر من هذا، أجمل من تلك) - المكان (أين: في المدرسة، على الشارع) - الزمان (متى: اليوم، أمس) - الفعل (العمل: يدرس، يفلح) - البناء (وقوع الفعل عليه: يُقطع، يُضرب) - الوضع (يجلس، يستلقي) - الحالة (لابس ثيابه، متقلد رمحه).

(ب)- العبارة (باريمينياس)، وفيه قوانين الألفاظ المركبة التي هي المعقولات المركبة من معقولين مفردين.

(ج)- القياس (أنالوطيقا الأولى) للتمييز بين القياسات المشتركة...

---

(11) التفاصيل من: طبقات الأطباء، ج 1، ص 59 - 60.

(د)- البرهان (أنالوطيقا الثانية). وفيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة وكل ما تصير به أفعالها أتم وأكمل وأفضل.

(هـ)- المواضع الجدلية (طوبيقا)، وهي صناعة الجدل.

(و)- الحكمة المموهة (سوفسطيقا) وفيها قوانين الأشياء التي تغلّط عن الحق وتخادع الخصم.

(ز)- الخطابة (ريطوريا)، قوانين الخطب والتأثير البلاغي.

(ح)- الشعر (فويطيقا)، فن الشعر، للتأثير العاطفي الوجداني.

ومن قواعد المنطق الأساسية:

نظرية الانطباق: يستحيل أن ننسب الصفة نفسها إلى الشيء ذاته في وقت بعينه وأن لا ننسبها إليه، أي يستحيل أن يكون شيء موجودًا ومعدومًا (غير موجود) في وقت واحد. وإذا زعم زاعم أن شيئًا ما موجود ومعدوم معًا فكلا الصفتين خطأ.

الإيجاب يقتضي سلب الضد: حينما يحكم الإنسان على شيء، أي حينما ينسب إليه صفة فإن الصفة المنسوبة تنفي ضدها ضرورة. فإذا قالوا مثلًا: زيد مريض، فإنهم ينفون عنه الصحة ضمنًا وضرورة.

ويتصل بالمنطق « نظرية المعرفة»: كيف يعرف الإنسان الأشياء؟

يعتقد أرسطو أن «المعرفة» إنما تُنتج من «صلة التفكير بالآراء» ثم من «الصلة بين هذه الآراء وبين النتائج والأدلة»، يعني: إذا وقعت حواس الإنسان على شيء فإنه يكتشف صفات هذا الشيء: مادته، طوله، حجمه، لونه إلخ. وبعدئذ يتألف من هذه الأفكار المختلفة رأي بأن هذا الشيء «بيت» مثلًا. على أن هذا الرأي يكون في بادئ الأمر اقتناعًا شخصيًا، فيجب على الإنسان أن يقارن

هذا الذي قال عنه إنه بيت بأمثاله من البيوت المعروفة ليرى إذا كانت النتائج التي وصل إليها بالتفكير مطابقة للمعروف عن البيوت، ثم يقيم الدليل على نتائجه؟

2- الطبيعة. الطبيعة «مجموع الوجود المتعلق بالمادة والخاضع للحركة». والحركة في الوجود نوعان أولهما «الكون والفساد» أي تبدل الصور على المادة الواحدة، وثاني نوعي الحركة «الانتقال المحسوس». والحركة التي هي الانتقال المحسوس تحتاج إلى مكان وزمان. فالمكان ضروري لحدوث الحركة، والزمان ضروري لقياس تلك الحركة. والمكان غير متناه من حيث الامتداد. والزمان كذلك غير متناه لا في الأزل (الماضي) ولا في الأبد (المستقبل). وعلى هذا كان الوجود خالدًا: كذلك كان وكذلك سيبقى أبدًا.

والوجود مؤلف من عناصر خمسة: الأثير ومنه تتألف النجوم وما في السماء، ثم العناصر الأربعة (الماء والهواء والتراب والنار)، وهي التي تتشكل منها الأجسام على الأرض.

أما حركة العالم كله فهي الدوران، لأن الدوران أتم أنواع الحركة. والألوهية[12] تحرك العالم من غير أن تتحرك هي. والطبيعة تتحرك أبدًا، تحركها «النفس» أو قوة الحياة أو النشاط الموجود في المادة، فتندفع المادة في تطور صعودي: من الجماد إلى النبات إلى الحيوان (البهيم) إلى الإنسان. وعلامة التطور الصعودي تعدد مظاهر النشاط: فالنبات ليس فيه من مظاهر النشاط سوى النمو وما يتعلق به من التغذية والهضم والتمثيل ومن التكاثر (وتسمى هذه القوة: «النفس النباتية»). وأما الحيوان (البهيم) ففيه فوق ما في النبات الحركة الإرادية والانفعال كالتأثر والهياج والغضب والجوع والعطش (وتسمى هذه القوة فيه «النفس الحيوانية» - أو البهيمية على الأصح). وأما الإنسان ففيه بالإضافة إلى ما في النبات والحيوان معًا «التفكير» الذي هو مظهر النفس العاقلة أو العقل (ويسمى «النفس الإنسانية»).

---

(12) «الألوهية» هي الصورة الخالدة المفارقة للمادة، والتي هي العقل المطلق والكمال الخالص في ذاته الذي تنجذب إليه الكائنات وتسعى إلى التشبه به (راجع تفصيل ذلك، ص 99 - 100).

والعقل في الإنسان نوعان: «عقل نظري» يتناول التفكير المطلق في العلوم واستخراج القوانين، ثم «عقل عملي» وهو الذي يستنبط به الإنسان الصناعات النافعة ويمارسها كالحدادة والنجارة...

(أ)- المادة والعالم الواقع. يرى أرسطو أن ثمت عالمًا حقيقيًا واحدًا هو العالم الذي نعيش فيه. إن هذا العالم كامل، وإن كان في صورته الحاضرة على أتم ما يمكن أن يكون الآن، وهو أبدًا في تطور صعودي نحو الكمال.

والعالم بمادته قديم: موجود منذ الأزل، لم يكن ثمت زمن سابق عليه، ذلك لأننا لا نستطيع أن نبحث في هذا العالم إلّا إذا افترضنا أن «المادة» كانت موجودة منذ الأزل.

(ب)- العلل والأسباب. إن جميع المظاهر الطبيعية في عالمنا إنما هي نتيجة أسباب مادية طبيعية (راجع فصل الفلسفة الماورائية).

(ج)- فلك القمر. واعتقد أرسطو أن فلك القمر يقسم الوجود قسمين غير متساويين ولا متشابهين. فما فوق فلك القمر (السماء) أرحب فضاء، وهو لامتناه، وهو عالم الكمال لا كون فيه ولا فساد. وأما ما دون فلك القمر فهو الأرض التي نعيش عليها، وهي بكل ما فيها محدودة خاضعة للكون والفساد والتبدل، وبالتالي للنقص.

3- الفلسفة الماورائية. الفلسفة الماورائية هي فلسفة ما وراء الطبيعة، أو ما بعد الطبيعة، وهي التي سماها أرسطو نفسه «الفلسفة الأولى» أو أنطولوقا. أما اسم «ما وراء الطبيعة» أو «ما بعد الطبيعة» فجاء بطريقة عُرفية بحت: حينما رُتبت فلسفة أرسطو وقع فصل «الفلسفة الأولى» وراء فصل «الطبيعة» فاكتسب اسمه من الترتيب الشكلي لفلسفة أرسطو لا من حقائق موضوعة.

على أنه قد اتفق أيضًا أن تتناول الفلسفة الماورائية «مبادئ الوجود المطلقة كالصورة والمادة، والعلل، والزمان والمكان»، مما لا يقع تحت الحس مباشر، بل هو وراء الحس أيضًا.

وإذا نحن أنعمنا النظر في فلسفة ما وراء الطبيعة وجدناها تتناول بحثين عظيمين، تتناول مبادئ الوجود، وتتناول البحث في الألوهية خاصة.

(أ)- أما القسم الأول الذي تتناوله الفلسفة الماورائية، فهو «مبادئ الوجود» وهو في الحقيقة «الفلسفة» على وجه الحصر. هذه المبادئ أربعة: الصورة والمادة والسبب المحرك والغاية. وكان الفلاسفة الطبيعيون قد تكلموا على المادة فقط، وفصّل أفلاطون القول في المُثُل. أما الذي استخرج هذه المبادئ وعالجها معالجة موضوعية أساسية فهو أرسطو. إن أفلاطون في الحقيقة قد منع الصلة بين عالم المثل وعالم الواقع، وفصّل بين الشيء وبين صورته المثلى في الملأ الأعلى. أما أرسطو فنظر إلى الأجسام الجزئية على أنها هي الموجودة فعلًا، وأن المعرفة تتعلق قبل كل شيء بهذه الأجسام الجزئية.

فالموجود الحقيقي عند أرسطو هو الشيء نفسه كما هو في عالمنا، لا صورته المثلى العامة على ما رأى أفلاطون.

وأقدم أشكال الوجود عند أرسطو «الهيولى» أو المادة الأولى. هذه الهيولى أزلية ليس لها بدء، وليس ثمت زمان سابق على وجودها. على أنها في شكلها الأزلي الأول كانت فوضى لا «صورة خاصةً» لها: لقد كان الوجود اللامتناهي مملوءًا بها.

ثم أخذت هذه الهيولى تتطور، فتنوعت وبدأت تظهر فيها صور بدائية لم تكن بعد متحيزة في مكان ولكنها كانت على كل حال متميزة بذاتها، فنشأت العناصر - إذا جاز التعبير. في هذا الطور أصبحت الهيولى أو المادة الأولى «مادة ثانية» أو «المادة».

وبعدئذ أخذت هذه المادة الثانية تتطور وتتلبس «صورًا خاصة»، فنشأت الأجسام التي أصبح كل واحد منها متحيزًا في مكان خاص ومتميزًا من كل ما عداه بحجمه وماهيته. وهكذا نجد أن الصور متأخرة عند أرسطو عن المادة (بخلاف ما قاله أفلاطون) وأن بدء ظهور الصور في المادة إنما هو بدء تطورها من الفوضى إلى ما هي عليه اليوم فعلًا، في طريقها إلى الكمال.

أما الحركة فلا تفهم - من الناحية الفلسفية المحض - إلا بالإضافة إلى المادة والصورة. إن الحركة لا يمكن أن تحدث مجردة من المادة، بل يجب أن تكون عندنا «حركة في مادة» أو «مادة تتحرك». إن هنالك في المادة نفسها «إمكانًا» للتطور بالانتقال من صورة إلى صورة أرقى، فجميع الصور إذن موجودة في المادة بالقوة (أي إن في المادة استعدادًا لقبول جميع الصور - ففي الخشب مثلًا تكمن صور الخزانة والطاولة والمقعد والعمود والصندوق)، فإذا نحن أَفَضْنا على المادة صورة ما، فصنعنا مثلًا صندوقًا من الخشب، فإن صورة الصندوق التي كانت كامنة في الخشب من قبل قد تحققت وأصبحت صورة بالفعل: «إن خروج صورة الصندوق في الخشب من القوة إلى الفعل هي المظهر الأول للحركة». فالاستعداد للحركة في المادة يحسن أن نسميه إذن «النشاط».

يقول أرسطو: «إن كل خروج من القوة إلى الفعل محتاج إلى محرك بالفعل»، فإذا كان لكل جسم بمفرده محرك، فيجب أن يكون لهذا العالم بجملته محرك أيضًا. ولكنِ المحركان يختلفان: إن حركة كل جسم منبعثة منه نفسه، فهي إذن قاصرة عليه دون غيره. أما المحرك الذي يحرك العالم كله فيجب أن يكون محركًا محضًا وفعلًا مطلقًا كله، لأنه لو كان متصلًا بمادة لكان محرّكًا بالقوة ولكان بالتالي ناقصًا.

ولكن بما أن هذا المحرّك «مفارق للمادة» (غير متصل بمادة ولا يمكن أن يتصل بها) فهو صورة مطلقة، وبما أنه صورة مطلقة بريئة من المادة فهو إذن بريء من التكثر والتنوع (اللذين هما من صفات التلبّس بالمادة): إنه بسيط، ولكن له «نشاطًا» ذاتيًا واحدًا: إنه يعقل فقط. وهو في ذلك يعقل ذاته. وهو يحرك العالم بعقله من غير أن يتحرك هو أو يجهد. إنه لا يتحرك، إذ ليس له خارج ذاته غاية يتحرك إليها، بل هو الغاية (القصوى المطلقة) التي يتشوق كل شيء إليها ويتحرك نحوها وهو ينجذب إلى الكمال، كما يتعلق كل عاشق بمعشوقه ويسعى إلى الوصول إليه.

وهكذا يجب أن نفهم «الله» (أو «الألوهية» على الأصح) عند أرسطو على أنه «محرك هذا العالم»، وأنه الباعث الخالد على حركة العالم نفسه. أما العالم نفسه فقد كان دائمًا موجودًا ولن ينعدم، وهو يتحرك أبدًا صعودًا للتطور نحو الكمال.

(ب)- والناحية الثانية في فلسفة أرسطو الماورائية هي «الألوهية»: يميل أرسطو إلى القول بنوع من الوحدانية الشاملة، ولكنه لا يخالف قومه اليونانيين في القول بالأرواح «الإلهية» المتعددة، إلا أنه يوافق سقراط في تنزيه تلك الآلهة المتعددة عن صفات البشر.

وكذلك يرى أرسطو أن إيمان الناس بالآلهة يرجع إلى التأثير العظيم الذي يتركه في نفوسهم عظم العالم وجماله وقوانينه المحكمة. ولقد اعتقد البشر دائمًا في كل عصر وفي كل أمة وفي كل طور من أطوار الإنسانية بقوة عظيمة مقتدرة قاهرة فوقهم، هي «الله». هذا هو «الدليل الوجداني» على وجود الله عنده.

4- السياسة. الإنسان محتاج إلى غيره من البشر لكي يبلغ بالتعاون معهم غاياته العملية في الحياة، ولا يبلّغه هذه الغايات إلا «الدولة». وهكذا فرضت الطبيعة على الإنسان أن يكون مدنيًا (مضطرًا إلى الاجتماع مع غيره للتعاون على تكاليف الحياة). فكان الاجتماع الأول في التاريخ «الأسرة»، فالأب رأس البيت وهو المشرف على شؤونه لأنه صاحب العقل والتدبير. أما المرأة فعملها يقتصر على تربية الأولاد والعناية بالمنزل (بخلاف رأي أفلاطون). وإذا اتسعت الأسرة أصبحت قرية، وإذا اجتمعت القرى كانت المدينة (الدولة). وأرسطو كأفلاطون يجيز الرقيق على ألا يكون يونانيًا. أما أحسن أشكال المدينة فالشكل الذي يُتيح أكبر الخير للمجموع وللفرد، وفيما عدا ذلك فالملكية والأرستوقراطية والبولوتيا (وهو شكل مزيج من سيطرة الوجهاء والعامة) سواء. على أن الشكل الاستبدادي (تيرانيس) أو الأوليغارقي (سيادة الوجهاء) أو الديمقراطي (سيادة العامة) إنما هو تشويه للحكم الصالح، ولا ريب في أن الاستبداد هو أسوأ هذه الأشكال المشوّهة. على أن صلاح الحكم أو فساده لا يُعرف من الاسم الذي يُطلقه

الحاكم على شكل حكمه، بل على الغاية التي يحاول الوصول إليها في حكمه: فإذا قصد من حكمه النفع العام فحكمه صالح، وإذا استغل حكمه لمصالحه الشخصية، فإن حكمه سيّء(*) فاسد مهما أطلق عليه من الأسماء.

5- الأخلاق. يرمي الإنسان من سلوكه إلى أن يحقق خير(**) (أن يعمل عملًا ذا قيمة). والأخلاق نوعان:

(أ)- إن بعض سلوك الإنسان واسطة لتحقيق الخير، تلك هي الفضائل التي هي وسط بين نقيضين أو نقصيتين، وهي الأخلاق التي يحتاج إليها الإنسان في المجتمع، فالإنسان حيوان مدني. إن كل ميل في الإنسان لا يمكن أن يكون خيرًا كله أو شرًا كله، ثم إن الأعمال الصادرة عن هذه الميول ليست خيرًا في نفسها ولا شرًا في نفسها. إن الإفراط في الخير مضر، فإن كثرة الغذاء تسيء إلى الصحة مثل قلته. ونحن لا نُسمى «سافلين» لأننا نطلب اللذة، بل لأننا نسرف في الانغماس فيها. وهذا النوع من الفضائل الخلقية تُكتسب اكتسابًا وتقوى بالعادة والممارسة والتربية.

(ب)- الفضائل العقلية هي الفضائل المقصودة لنفسها وهي التي تؤدي إلى السعادة، لأنها تصدر عن العقل، وترمي إما إلى «الوصول إلى الحقيقة» أو إلى «التمييز بين الحسن والقبيح» من الناحية النظرية فقط. إن الفضائل العقلية تستمد قيمتها من أمرين: إنها تعبر عن حياة الفرد الشخصية من غير اهتمام بما يفرضه عليه التعايش مع الآخرين. ثم إن في العقل «جزءًا إلهيًا»، فإذا أطاع الفرد عقله شعر بقيمة تلك النعمة الإلهية فتزيد حينئذٍ سعادته.

والفضائل كلها تخضع للإرادة والاختيار، وتزيد قيمتها بنسبة ما فيها من ذينك العاملين. إن في الإنسان «نزوعًا» (شوقًا ورغبة) إلى بعض الأعمال من دون بعض، فالفضيلة إذن أن نعمل نحن العمل الذي ننزِع نحن إليه (نعرف أننا نميل اليه). فإذا وجدنا هذا النزوع في أنفسنا وجب أن نُقدِم على تحقيقه مختارين

(*) سيّئ.

(**) خيرًا.

(لا مضطرين بعامل خارجي أو بتقليد)، وحينئذ تكون أعمالنا أعمالًا إنسانية على مقتضى العقل والخلق الكريم.

على أن ثمت أعمالًا يعملها الإنسان تحت تأثير الخوف الشديد فإذا كان الإنسان يأتي بذلك ذنبًا صغيرًا ولكن يتلافى خطرًا عظيمًا فهو معذور، وأما إذا كان يأتي بذلك ذنبًا جسيمًا ليتلافى خطرًا يسيرًا فهو غير معذور.

المذَاهِبُ المغَلَّبَةُ

نقصد بالمذاهب المُغَلّبَة «المذاهب الفلسفية» التي نشأت في مدى تسعمائة عام، منذ القرن الرابع قبل الميلاد إلى القرن السادس بعد الميلاد. ونقصد بكلمة «مُغَلّبَة»، على الخصوص، أن هذه المذاهب «غُلِبَت» على أمرها ولم يُتح لها أن تشتهر، إما لأن تآليفها لم تصل إلينا، أو لأن رجالها لم يكونوا من نَجزْ(*) سقراط وأفلاطون وأرسطو، أو لأن رجالها لم يبتكروا شيئًا بل قصّروا هممهم على التوسع في بعض المشاكل التي أثارها سقراط وأفلاطون وأرسطو، وهذا هو الأرجح.

ونحن سنمر بهؤلاء كلهم مرًّا سريعًا، لأنهم كانوا ضئيلي الأثر في الفلسفة الإسلامية، ولا غرو فإن شهرتهم في بني قومهم أيضًا كانت محدودة، ثم إن فلسفاتهم كانت مغمورة في ذلك النتاج العبقري الذي أفاضه سقراط وأفلاطون وأرسطو على الدنيا.

وتمتاز المذاهب المغلبة كلها بأمور:

(أ)- التلفيق، أي الجمع بين مذاهب مختلفة.

(ب)- الاقتصار. قد يقتصر مذهب على نقطة معينة أو يهتم بها اهتمامًا خاصًا، كالأخلاق مثلًا. ولم يكن هذا الاقتصار يمنع من التلفيق، فقد يجمع المذهب الواحد رأيه في الأخلاق مثلًا من مذاهب متقدمة جمة.

(*) نَجْرِ.

(ج)- يغلب في هذه المذاهب الاهتمام بالإنسان على الاهتمام بالطبيعة.

(د)- بُنيَ بحث الأخلاق في هذه المذاهب على السعادة الفردية الناشئة من الموازنة بين الفرح والترح (اللذة والألم).

آل سقراط (أتباع سقراط)
المذهب الماغاريّ

يُنسب هذا المذهب إلى إقليدس الماغاري[13]، وهو غير إقليدس صاحب كتاب الهندسة المشهور[14]. ولد إقليدس هذا في ماغارا، ومال في أول أمره إلى المذهب الإيلي فتلقّاه على برمينيذس وزينون، ثم جاء إلى أثينة فتعلم على سقراط. وبعدئذ رجع إلى ماغارا وأنشأ مدرسة تردد عليها صديقه أفلاطون مدة من الزمن.

ومزج إقليدس الماغاري بين المذهب الإيلي القائل بأن الوجود الواحد غير متبدل وبين الأخلاق عند سقراط، فقال: «إن الوجود واحد هو الخير»، وسمى ذلك أسماء مختلفة: سماه مرة «الرأي» ومرة «العقل». فالوجود الحقيقي إذن هو الخير، يقابله العدم. وقد استعان إقليدس ومن تبعه من شيعته بالجدل السفسطائي على نصرة رأيهم.

ومن أشهر أتباع إقليدس هذا رجل اسمه أوبوليدس، ساق جداله في طريق طريفة فاشترط أن يكون جواب كل سؤال «نعم» أو «لا» ليستنتج هو أن نتيجة الإثبات والنفي واحدة. فهو يسأل مثلًا: هل فقدت قرنيك؟ فإن قلت: «لا»، فالمعنى أن لك قرنين، وإن قلت: «نعم» فالمعنى أيضًا أن لك قرنين.

المذهبُ الكَلْبِيُّ أو الكِلَابيُّ

أسّس هذا المذهب رجل من أثينة اسمه أنطسثانس (أنتستانس)، كان في أول أمره تلميذًا لغورجياس السفسطائي ثم تتلمذ على سقراط. واكتسب هذا

---

(13) راجع: طبقات، ج 1، ص 36 والقفطي، ص 18.

(14) راجع: طبقات، ج 1، ص 211 و281 س و ج 2، ص 3، و Ueberweg, vol. 1, p. 156.

المذهب اسمه في الأغلب من إهمال أصحابه لطريقة معيشتهم ورضاهم بالدون ولنقدهم اللاذع للناس. وكانوا يرون طرح الفرائض المفترضة في المدن على الناس ومحبة أقاربهم وبغض غيرهم من الناس، وإنما يوجد هذا الخلق في الكلاب... وكان أحدهم يتغوط غير مستتر عن الناس وربما أتي القبيح من الأمر في الأسواق وقال: إذا كان هذا الأمر يصلح في بعض المواضع فيجب أن يصلح في المواضع كلها[15].

ومن آراء أنطستانس أن ثمت فضيلة واحدة هي «الخير»، وهي فضيلة قابلة للتعليم. أما السعادة فليست ضرورية. وأما السرور (الفرح، الالتذاذ) فهو شر. وأن الفاضل الوحيد هو الحكيم.

ومن أشهر أتباع هذا المذهب ذيوجانس الذي بالغ في التقشف والاستهانة بالناس. وكان على آرائه مسحة اشتراكية أخذها في الأغلب من فيثاغوراس فقال بشيوع النساء والأولاد وبإبطال الزواج، ثم جعل التمتع مبنيًا على الاتفاق بين الرجل والمرأة.

المذْهَبُ القُّورِينَائِيُّ الْقَدِيمُ

نشأ هذا المذهب في مدينة قورينا على يد أرسطبوس[16] أحد تلاميذ سقراط. تطوّف أرسطبوس في البلاد ثم استقر في قورينا ليعلم فلسفته. ويذكر القفطي أن فلسفة القورينائيين قد جُهلت لمّا تحققت فلسفة المشائين (أتباع أرسطو).

على أن فلسفة أرسطبوس تقوم على قوله: لسنا على ثقة إلا من حسّنا الشخصي. ثم نحن لا ندري إذا كان الآخرون يحسون إحساسنا نحن.

وهو يرى أن السعادة إنما هي في اللذة، وهي اللذة الإيجابية الحاضرة فقط.

---

(15) راجع: القفطي، ص 25 و 172 – 183.

(16) راجع: القفطي، ص 20 و70.

آل أفلاطون
قُدَمَاء المشَّائين: أتْباعَ أفلاطون خاصَّةً

(الأقاذيميون - أهل أقاذيميا)

المشاءون هم «شيعة أفلاطون وشيعة أرسطوطاليس، ويُعرفون بالمشائين لأنهم كانوا يعلمون الناس وهم يمشون كيما يرتاضُ البدنُ مع رياضة النفس»[17].

ويجوز أن نسمي أتباع أفلاطون خاصة قدماء المشائين[18]، ولكن يحسن أن نسميهم الأقاذيميين كما سمّاهم مؤرخو الفلسفة المحدثون، ونختص باسم المشائين أتباع أرسطو خاصة[19]. ولقد سمى الشهرستاني[20] هؤلاء فلاسفة أقاذاميا أو مشائي أقاذاميا، ثم أطلق اسم «المشائين» على أهل الضاحية الأثينية لوقين (أي أرسطو وأتباعه).

أما كلمة «أقاذاميا» فهي مأخوذة من «أقاذموس» وهو اسم بطل يوناني قديم كان له بستان زيتون على نحو كيلو متر من أثينا غربًا. وكان أفلاطون يعتزل هناك ويعلّم(*).

من الصعب أن نضع حدًا فاصلًا دقيقًا بين تعاليم أفلاطون وبين تعاليم الأقاذيميين، ذلك لأن أفلاطون لم يستنفد كل آرائه في كتبه، بل عبّر عن كثير منها في أحاديثه الخاصة. فلعلّ بعض هذه الآراء قد تسرب بنصه إلى فلسفة الأقاذيميين، ثم إنه لم يصلنا من فلسفة هؤلاء إلا نُتَفٌ يسيرة.

وأول ما تتميز به فلسفة هؤلاء (إذا استثنينا أرسطو) الجدل المنظم، على طريقة أفلاطون، والقولُ باللذة وإنها الخير كله، كما قال جميع أصحاب

---

(17) القفطي، ص 26.

(18) راجع: تهافت التهافت، ص 259.

(19) Üeberweg, vol. 1, pp. 311, 341 ff. and 401 ff.

(20) الشهرستاني، ج 3، ص 14 - 15.

(*) اشتُقت كلمة أكاديميا من هذه المفردة.

المذاهب المغلّبة. ثم إن بعض هؤلاء قد جمعوا بين «المُثُل» الأفلاطونية وبين «العدد» الفيثاغوري.

آل أرسطوطاليس
المشّاءُونَ بِإِطْلاقٍ

المشّاءون على الحصر هم أتباع أرسطو. وهؤلاء كثار أشهرهم ثاؤفرسطوس (ثيوفرستوس) واوذيموس. ولقد التفت المشاءون عن البحث في الماورائيات (ما وراء الطبيعة) واهتموا بالعلوم الطبيعية والتاريخية والأدبية وبآداب السلوك العامة. وكذلك اهتموا بصياغة عدد من آراء أرسطو من جديد.

وأشهر المشائين عند العرب ثاؤفرسطوس الحكيم اليوناني، وهو تلميذ أرسطو وابن أخيه[21] أو ابن أخته[22] أو ابن خالته[23]. وقد خَلَفَ أرسطو على دار التعليم بعد وفاته وأدارها منذ توفي أرسطو إلى أن توفي هو (322 - 387 ق.م.)، أي نحو خمسة وثلاثين عامًا[24].

وثاؤفرسطوس شارح لكتب أرسطو ومؤلف أيضًا، وله آراء، منها أن الألوهية لا تتحرك: لا تتغير ولا تتبدل، لا في الذات ولا في شبه الأفعال.

ومن تلاميذ أرسطو المشائين أيضًا أوذيموس[25]. ومع أنه أقل من ثاؤفرسطوس شهرة[26] عند العرب خاصة فقد كان أكثر إخلاصًا لآراء أستاذه. على أن أكثر تعلقه كان بالإلهيات، بينما تعلّق ثاؤفرسطوس كان بالطبيعيات.

---

(21) القفطي، ص 106.

(22) القفطي، ص 32، وطبقات، ص 36.

(23) طبقات، ج 1، ص 57 و69.

(24) راجع أيضًا الشهرستاني، ج 3، ص 77، و Üeberweg, vol. 1, p. 403.

(25) طبقات، ج 1، ص 36 و84.

(26) Vgl. Üeberweg, vol. 1, pp. 403-404.

الفصل الرابع

انحطاطُ الفكر اليُوناني

الدور الهلّاني (اليوناني الروماني)
في تاريخ الفلسفة

يمتد هذا الدور نحو ألف عام، من أواخر القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن السابع بعد الميلاد. إن التفلسف في هذا الدور كان يعكس صورة البيئة المضطربة التي نشأ فيها: انحلال الإمبراطورية الرومانية بمجيء البرابرة، وتزعزع الثقة بالعنصر اليوناني لاحتكاك اليونان بالثقافات الشرقية، وتقييد الفكر الإنساني مع انتشار النصرانية في أوروبة.

(أ) إن هذه العوامل قد صبغت التفكير بالخصائص الآتية:

(ب) النزاع بين أصحاب المذاهب الفلسفية.

التلفيق بين ما اتفق عليه أصحاب المذاهب المختلفة تلافيًا لهذا النزاع، في الظاهر على الأقل، ما أمكن.

(ج) إبراز العنصر «النسبي» في وضع المذاهب الفلسفية، فقد جعل المتفلسفون يوفّقون بين المذاهب وبين النزعات المختلفة في بيئتهم، تلافيًا للنزاع أيضًا. وهكذا زالت صفة «الإطلاق» عن التفكير.

(د) التعمق في الفقه ومزج الفلسفة بالدين. لقد عز على فقهاء اليهودية والنصرانية أن يَرَوُا التناقض المرّ بين العقل اليوناني وبين الروايات الدينية، فحاولوا جهد الطاقة أن يفسروا رواياتهم الدينية تفسيرًا يليق بالعقل. فلما أعياهم ذلك انقلبوا إلى الفلسفة الصحيحة يشوهون معالمها حتى يقرّبوا ما شوهوه (من معالم الفلسفة) إلى تلك الروايات (الدينية) في عيون العامة.

(هـ) بث الفلسفة في الجمهور. ولما خضعت بحوث الفلسفة للعوامل المذكورة آنفًا لم يبق منها ما يليق بالمفكرين، فبثوها في سواد العامة.

من أجل ذلك انصرف بعض المفكرين عن التفكير النظري الذي انحط يومذاك إلى الكتابة في «العلوم»: في الفلك والجغرافية والتاريخ والنحو وما إلى ذلك. وفي هذا الدور تنقلت الفلسفة بين مدن مختلفة أمثال برغامون وأنطاكية والإسكندرية.

المذاهبُ المُتعارِضَةُ

هنالك مذاهب نشأت منذ أوائل العصر الهلاني يصحّ أن نسميّها «المذاهب المتعارضة»، ذلك لأن كل مذهب منها كان معارضًا لسائر المذاهب التي عاصرته.

إن كل مذهب من المذاهب المغلبة كانت يحاول أن يختص بفن أو أكثر من فن من فنون الفلسفة التي تقدمته. أما أصحاب المذاهب المتعارضة فكان يناقض بعضهم بعضًا في سبيل تعليل الخير والسعادة على الأكثر.

أصْحَابُ المِظَلّة (الرُواقِيون)

أصحاب المظلة أو أصحاب المظالّ هم الذين كانوا يتعلمون الفلسفة في «رواق» هيكل مدينة أثينة[1]، ولذلك يُسَمّوْن أيضًا «الرُواقيين». ومع أن زينون القبرسي هو مؤسس ذلك المذهب فإن العرب ينسبون تأسيسه إلى كرسبّس المتوفى بعد زينون بنحو ستين سنة[2] على الرغم من أن الشهرستاني[3] يذكر كرسبس وزينون معًا.

تتلمذ زينون القبرسي (ت نحو 263 ق.م.) على الكلابيين والماغاريين والأقاذيميين وأسس عام 300 ق.م. مذهبًا أخلاقيًا في الدرجة الأولى مبنيًا على

(1) راجع الشهرستاني، ج 3، ص 34 والقفطي، ص 25 و265.

(2) راجع: القفطي، ص 25؛ الشهرستاني، ج 3، ص 34، و Üeberweg, vol 1, pp. 410 ff. والعرب يذكرون كرسبس باسم كرسفس وخرسبس؛ أما خروسيس بالياء (الشهرستاني) فخطأ مطبعي.

(3) الشهرستاني، ج 3، ص 34

نظرية الأخلاق عند الكلبيين، وهو يقوم على أن الخير هو السعادة، وأن الإنسان يبلغ السعادة من طريق الفضيلة. أما الفضيلة نفسها فهي نتاج الإرادة المعتمدة على العقل، لذلك ليس لعمل المجنون قيمة ولو كان ذلك العمل صوابًا. ومن الفضيلة «احتمال» المشاقّ في سبيل الوصول إلى الخير وتحقيقه.

وقد قال الرواقيون بأن جميع الناس سواء: العبيد والأحرار، واليونانيون والبرابرة. أما الحر الحقيقي فهو «الحكيم»: إنه غني سعيد، وهو ملك حقيقي أرقى من سائر البشر، بل يشبه الآلهة، وربما كان فوقهم لأنه يحتمل المكاره ويصبر عليها.

والرواقيون مادّيون يرون أن المعارف جميعها حسية (تعرف من طريق الحس).

شِيعَةُ أَفِيغُورسَ (الأَبِيقُورِيُّونَ)

يقول القفطي[4]: وأما الفرقة التي كان يراها أصحابها في الغرض الذي كان يُقصد إليه في تعليم الفلسفة فهي «شيعة أفيغورس»، ويُسمّون «أصحاب اللذة» لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه من تعلم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها.

وكان جُل اهتمام أفيغورس بالأخلاق، فذكر عنه الشهرستاني[5] أن الأنفس إذا عملت خيرًا ورد عليها سرور وفرح، وإذا عملت شرًا ورد عليها حزن وترح، وإنما يكثر سرور كل نفس بالأنفس الأخرى (بالاجتماع بها).

بنى أفيغورس فلسفته على «اللذة وأثامها» (الأثام بفتح الهمزة: العقاب على الذنب). إن أفيغورس يدعو إلى تطلّب اللذة الحسية بجميع أنواعها، إذ لا خيرَ مطلقٌ ولا شرَ مطلق في اللذات، وإنما الشر في كل شيء هو الانغماس فيه حتى يعود الإسراف بالضرر على المتلذذ[6]. فعلى الإنسان إذا طلب لذة أن يوازن

(4) القفطي، ص 26.

(5) الشهرستاني، ج 3، ص 17.

(6) راجع رأي أرسطو (فوق، ص 104 – 105).

أولًا بين السعادة العاجلة التي سينالها وبين الأثام المتأخر الذي سيناله، فإذا وجد السعادة فوق الأثام مضى في رغبته في اللذة.

ونحن نورد هنا ملاحظة على الأثام، قال أبو نُواس:

ولقد نهـزتُ مع الغُـواة بدلوِهم ... وأسمت سرح الطرف حيث أساموا
وبلغـت مـا بلغ امـرؤ بشـبابه ... فـإذا عُـصارة كل ذاك «أثـامُ»

وكذلك نَتدبّرُ الآيات الكريمة الواردة في سورة الفرقان من القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ۞ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ۞ يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا ۞ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾.[7]

فالأخلاق تقوم عند أفيغورس إذن على الموازنة بين مقدار ما تنتج الرغبة من اللذة ومن الألم، فالسعادة عنده أن ينال الإنسان بأعماله أعظم مقدار من اللذة مع أقل مقدار من الألم. والذي يحمل على السعادة أن يعيش المرء عيشة هادئة مطمئنة، فدوام الاطمئنان «سرور»، وانقطاع الاطمئنان «ألم». وعلى هذا يسعى المرء إلى أن يتمتع بالاطمئنان في الحياة قدر الإمكان، ولذلك يجب عليه أن يترك الزواج والاشتغال بأعمال الحكومة وبالأعمال الاجتماعية، ذلك لأن هذه تزيد التكاليف على الإنسان وتقطع عليه اطمئنانه.

والفضيلة الأساسية عند أفيغورس هي «الرأي الصواب»، ومنها تتفرع سائر الفضائل. وليس الفاضل من يحظى باللذة، وإنما هو ذلك الذي يحسن السلوك في السعي إلى اللذة. إن الفضيلة وسيلة إلى السعادة، والسعادة فوق اللذة.

(7) القرآن الكريم، (25:67 – 70).

وأفيغورس قليل الاحتفال بالآلهة، لأنها لا تضر ولا تنفع، ولكنه يحترمها لأنها نماذج مثلى للبشر (لها صفات يحسن بالبشر أن يسعَوا إلى التخلق بها).

شيعةُ فُورُون
أصحاب الشك

خلق هذا المذهبَ كثرةُ التناقض بين المذاهب السائدة يومذاك. من أجل ذلك قال أصحاب الشك بأن الحواس والعقل عاجزة(*) عن إدراك الحقائق، وخصوصًا فيما يتعلق بالآخرة وبالفرق بين الخير والشر. بل لقد تطرّفوا وقالوا إن من دواعي الاطمئنان للنفس ألاّ يُصْدِرَ الإنسان حُكمًا على شيء ولا يُبدي رأيًا خاصًا. ثم بالغوا فقالوا إن جميع المتناقضات، سوى السلوك الحسن، متماثلة. أما الاطمئنان (السعادة) فإن الإنسان يستطيع الوصول إليه إذا تبع ما تعوده من غير أن يحاول هو نفسه أن يصل إلى الحقيقة.

ويُنسب هذا المذهب إلى فورون(8) Pyrron (ت 270 ق.م.)، وقد وضع فورون مذهبه هذا بعد أن تأثر بفلسفة ديمقراطيس وفلسفة السفسطائيين والقورينائيين. ولقد حدّث فورون بفلسفته تحديثًا ولم يكتبها.

مَذْهَبُ التَخيُّرِ

قام مذهب الشك لإنكار الحقائق، ذلك لأن المذاهب الفلسفية لم تُجمع كلها على الاتفاق في وصف تلك الحقائق. أما مذهب التخير فقد أدرك اختلاف المذاهب ولكن أراد أن يأخذ من كل مذهب أحسن ما فيه، على أن يستخرج هو من هذه المذاهب كلها «مسلكًا عمليًا» في الحياة والتفكير.

وكان أعظم من مثّل هذا الاتجاه في التفكير الخطيب الروماني المشهور شَيشرون (ت 43 م.). وكان رؤساء المذهب الاسكندراني أيضًا ينحون هذا النحو في التفلسف.

(*) عاجزان.

(8) راجع: القفطي، ص 26، حاشية a وص 25، حاشية c، و Üeberweg, vol. 1, pp. 461 ff.

أعْقاب المَذَاهِبِ الفَلْسَفِيَّةِ في العَصْرِ الْقَدِيمِ

امتلأت القرون الستة الأولى للميلاد بمذاهب فلسفية محدودة الأثر، هي في الحقيقة بقايا من المذاهب المتأخرة كالمذهب الكلابي ومذهب الرواقيين ومذهب أفيغورس ومذهب أقاذاميا ومذهب المشائين ومذهب الشك، تلك المذاهب التي لم تَمّحِ إلى آخر أيام الفلسفة القديمة. أما أعظم هذه المذاهب المتأخرة كلها فكان المَذهب الإسكندراني.

المذْهَبُ الإِسْكَنْدَرَانِيُّ

هذا المذهب يُعرف باسم Neo-Platonismus أي «ما بعد الأفلاطونية»، وهو مذهب يقال فيه إنه مشتق من فلسفة أفلاطون ليدل على صحة أركان الدين (المسيحي في الأغلب). وقد درج الكتّاب العرب المعاصرون على أن يسموه «الفلسفة الأفلاطونية الجديدة» أو «الفلسفة الأفلاطونية الحديثة». والحق أنه ليس فلسفة ولا هو أفلاطوني، وإنما هو مزيج ملفّق شُوّهت فيه فلسفة أفلاطون وأرسطو، أو نُسبت بعض خيالاته الغريبة إلى أفلاطون وأرسطو. ويحسن أن نعالج نحن هذا المذهب على أنه مذهب مستقل، لا ضرر أحيانًا من الموزانة بينه وبين ما تقدم من المذاهب، وأن نسميه المذهب الاسكندراني نسبة إلى مدينة الإسكندرية بمصر كما سماه العرب[9]، وإن كان هذا المذهب قد ساد قبل ذلك في غير الإسكندرية أيضًا.

ومما يُؤسف له أن الفلسفة اليونانية قد وصلت إلى العرب في صدر نهضتهم الفكرية عن طريق هؤلاء الاسكندرانيين الذين لم يكونوا أوفياء للحقيقة الفلسفية، إما لقصور مداركهم عن استيعابها، وإما تعصبًا منهم على الآراء التي لم توافق مذاهبهم الدينية الخاصة.

---

(9) طبقات، ج 1، ص 3 و103؛ القفطي، ص 171، 349 و356 إلخ، و Cf. Üeberweg, vol 1, pp. 32 and 405.

مذهب تلفيقي

إذا اعتبرنا نشأة المذهب الاسكندراني بالإضافة إلى الذين أسّسوه أدركنا أنه مذهب تلفيقي لا تخَيرّي: إن التخير «أن تأخذ أحسن ما في المذاهب المختلفة في رأيك»، أما التلفيق فهو أن تضم بعض الآراء إلى بعض حسب غايتك منها. ولقد دعا الاسكندرانيين إلى هذا التلفيق انتشار الآراء الفلسفية في الشرق خاصة وقيام تلك الآراء جلية قوية في وجه الروايات الدينية المختلفة.

فيلون

وتنبه اليهود إلى أن المذاهب الفلسفية التي انتشرت في العالم القديم قد زعزعت أسس الروايات الدينية في صدر المفكرين والعامة على السواء، وأن البشر كلهم قد اقتنعوا بالفلسفة وبصحة براهينها. من أجل ذلك حاولوا أمرين:

(أ) إقامة أدلة فلسفية على صحة الدين عمومًا.

(ب) تأويل الروايات الدينية على شكل لا يخالف الفلسفة، ولو أدّى ذلك إلى تشويه الآراء الفلسفية عند الموازنة بينها وبين الروايات الدينية.

ونشأ في اليهود الاسكندرانيين نفرٌ اتجهوا هذا الاتجاه في التلفيق حتى جاء فيلون الاسكندري (نحو 25 ق.م – 50 ب م) فنظم آراء المتفلسفين من قومه، ولكنه لم يستطع أن يخلّصها من شوائب التلفيق ولا أن يضمها في نظام واحد أو أن يستر ما فيها من التناقض والضعف.

(1) كان سبيل فيلون وقومه التوفيقَ بين الحكمة الهلّانية (اليونانية المتأخرة) على الأخص وبين الأديان الشرقية عمومًا. وقد استعان باحتجاجه لصحة التوراة بالآراء الرواقية والأفلاطونية المتأخرة وبالحِكم المروية عن سليمان ابن داوود.

(2) ويدور أكثر تفلسف فيلون خاصة حول شرح التوراة شرحًا رمزيًا، فحوّاء مثلًا كناية عن «الحس»، والحية كناية عن «اللذة».

(3) الله، والكلمة، والعالم. إن «الله» هو الفكرة الأساسية في تفلسف فيلون: لقد نفى عنه جميع الصفات التي وصفته بها التوراة. نحن نعلم أن الله موجود ولكن لا نعلم حقيقته، إذ إنه «الوجود المطلق» الذي لاحدّ له ولا صفات له. وخلق الله العالم لا لأنه محتاج إلى خلقه، ثم هو يعتني به من غير تعب ولا جُهد. والله كمال كله، بريء من المادة، غير متصل بالعالم (لأن العالم مادة)، وهو يشمل العالم ويملأه.

ولكن بما أن الله لا يمكن أن يتصل بالعالم فقد خلق أولًا الكلمة Logos، ووصفها فيلون بأنها الابن الأول لله، أمّا العالم فهو الابن الثاني لله (تعالى الله).

وهناك أرواح كثيرة تملأ الهواء ما بيننا وبين القمر، فالملائكة خلقهم الله من رضاه والشياطين خلقهم من غضبه. وبما أن الإنسان لا يستطيع أن يتصل بالله مباشرة، فقد جعل الله الكلمة والملائكة... شفعاء للبشر في توسلهم إليه.

انتشار المذهب الاسكندراني

على أن المذهب الاسكندراني كفلسفة عامة قد أسّسه إمّونيوس أو إمُونيس[10]. وعُرف إمّونيوس (175 - 242 م.) بلقب سكّاس، أي «الحمّال» لأنه كان في أول أمره حمالًا. ولقد كان أبواه حملاه على النصرانية، ولكنه عاد بعد قليل إلى عقيدته الهلّانية القومية.

ولم يترك إمّونيوس كتبًا ولكنّ آراءه وصلت إلينا في ما كتب تلاميذه.

كان لأمونيوس تلاميذ أشهرهم أفلوطين.

أفلاطين(*)

وأفلوطين (نحو 203 - 269 م.) من مدينة لوقن أو لوقوبوليس (أسيوط) بمصر، تعلم على حكماء الاسكندرية، وتطوّف كثيرًا في البلاد ومات في إيطالية.

---

(10) طبقات، ج 1، ص 104.

(*) أفلاطين: أفلوطين.

1. الله. وفهم أفلوطين «الخير» على أنه «الواحد، المطلق، العلة الأولى»: إنه مصدر الأشياء كلها ولكنه يخالفها كلها فليس هو عقلًا ولا نفسًا، ولا متحركًا ولا ساكنًا، وليس في زمان ولا مكان، ولكنه «كائن مطلق» بسيط لا يدركه الوصف، لأنه فوق الإدراك. و«الواحد» كامل في نفسه لا يحتاج إلى شيء، بينما كل شيء يحتاج إليه.

وبما أن «الواحد» (الله) بسيط فهو منزّه عن جميع الصفات، وعن أن يكون متصلًا بالمادة، ومنزّه أيضًا عن التنوع في ذاته.

2. الفيض والعالم. ووقف أفلوطين أمام مشكلة، هي «خلق العالم». رأى أن القول بقدم العالم على ما قال أرسطو يقود إلى الكفر، وأن القول بخلق العالم حسب ما وردت الروايات الدينية مناقض للفلسفة، فأراد أن يلفق مذهبًا لا يثير رجال الدين ولا يخالف الفلسفة في الظاهر فأتى بنظرية الفيض.

قال: إن الوجود الأول هو الله. إن الله يتأمل ذاته فيعقل بذلك نفسه (يعلم أنه موجود). حينئذ يفيض (أو يصدر) عنه كائن واحد هو «العقل» الأول. هذا العقل هو صورة الله ولكنه ليس الله نفسه. ويعود هذا العقل الأول فيتأمل ذاته فيصدر عنه كائن آخر هو «النفس الكلية» التي تملأ العالم. وترجع النفس الكلية بالتأمل في العقل الأول فيفيض منها كوائن متعددة هي نفوس الكواكب.. ثم يستمر الفيض فيصدر عن كل كائن كائناتٌ أخر أقل شبهًا بالعقل الأول المطلق (البريء من المادة) وأكثر صلة بالمحسوسات، حتى تفيض الهيولى، وهي أدنى دركات الفيض، لأنها مادة مطلقة فوضى لا صورة لها البتة.

وهكذا نلاحظ أن الفيض إنما هو «تسوية» بين الروايات الدينية في خلق العالم وبين الرأي الفلسفي، ورأي أرسطو على الأخص. إن الفيض أقرب إلى قول أفلاطون الذي يجعل الصور المثلى في الملأ الأعلى أقدم الكائنات وأكملها. فرأي أفلاطون في الكائنات إذن كان رأيًا «روحيًا» فكان من أجل ذلك أقرب إلى ما يريده أصحاب المذاهب الدينية.

وعلى هذا نجد أن نظرية الفيض معقدة غامضة لبُعدها عن سبيل البرهان الفلسفي.

3. النفس. النفس الكلية (التي صدرت عن العقل الأول الصادر عن الله مباشرة) تملأ العالم وتبعث فيه نشاطه. وتظهر النفس الكلية في كل كائن حي. أما نسبة النفس الكلية إلى النفوس الجزئية (نفوس البشر والنبات والحيوان..) فقد ضرب عليها أفلوطين الأمثال، فقال مثلًا: إن النفس الكلية كالخاتم المنقوش، أما النفوس الجزئية فهي «بصمات» هذا الخاتم في الكائنات المادية. ثم جاء أفلوطين بتشبيه آخر فقال: إن النفس الكلية كنور الشمس نفسه، ولكنه ليس نور الشمس كله.

أما اتصال النفوس الجزئية بأجسامها فيرجع عند أفلوطين إلى «هبوط النفس» من الملأ الأعلى إلى الأجسام التي في الأرض. فإذا اتصلت النفس بجسد إنساني خضعت لشرور وعيوب كثيرة (يأتيها من قبل اتصالها بالمادة). والنفس تحاول دائمًا أن ترجع إلى مصدرها الأول، فإذا سلكت في جسدها سلوكًا كاملًا رجعت إلى مقامها الأول في الملأ الأعلى، وإلاّ تقلبت من جديد في أجسام بشر آخرين أو أجسام حيوانات أو أجسام سماوية حتى تتطهر تمامًا وتصبح خليقة بالرجوع إلى عالمها الأول.

4. التصوف. ويرى أفلوطين أن النفس الجزئية تستطيع أن ترجع في أثناء الحياة لحظات معدودة إلى النفس الكلية، فتبلغ السعادة في أثناء حياتها هي. ولكن ذلك يحتاج إلى رياضة خاصة. ثم إن هذا الاتصال لا يطول ولا يتكرر كثيرًا. وقد ذكروا أن أفلوطين بلغ هذه المرتبة من الاتصال أربع مرات في حياته كلها.

5. الإشراق والمعرفة. لننظر إلى التصوف من ناحية ثانية: إن اتصال الإنسان (أو النفس الإنسانية) بالنفس الكلية لحظات معدودة معناه أيضًا، في رأي المتصوفة، تخلص النفس لحظات معدودة من أسر الجسد ومن شوائب المادة. في هذه الحال يكون إدراك النفس الإنسانية لحقائق الكائنات أصفى وأتم. فالمعرفة في هذه الحال إذن لا تستمد عن طريق الحواس أو من طريق التفكير المقصود، بل تكون مباشرة

من النفس الكلية إلى النفس الجزئية رأسًا وفي حال من الذهول (فقدان الحس بالعالم المادي) هذا هو الإشراق، إنه ورود المعرفة على النفس مباشرة من الملأ الأعلى من غير أن تتطلبها النفس. وهذا النوع من المعرفة هو المعرفة الصحيحة.

آلُ أفْلوطينَ والشروح الإسكندرانية

وجاء بعد أفلوطين تلاميذ له ثم أنصار لمذهبه كثار. وأهمية هؤلاء كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ذلك لأن هؤلاء هم الذين فسّروا كتب الفلاسفة المتقدمين، أي شرحوها وعلقوا عليها. ولا ينقص من تلك الأهمية أن هؤلاء شوّهوا هذه الكتب التي فسروها، لأن هذا التشويه أيضًا قد أثر في الفلسفة الإسلامية ووقف حاجزًا دون تقدمها زمنًا غير قصير.

ولم يكتف الاسكندرانيون عمومًا بتشويه الفلسفة، بل نحلوا الفلاسفة الأقدمين كتبًا برمتها. ومن أشهر ما يُشار إليه هنا كتاب «أوثولوجيا» (الإلهيات) فإنهم نسبوه إلى أرسطو، مع أنه في الحقيقة تلفيق للآراء الاسكندرانية ومن آراء أفلوطين نفسه في الله والفيض والنفس على الأخص.

تلاميذ أفلوطين:

فرفوريوس الصوري

فرفوريوس (232 – 304 م.) من أهل مدينة صور من الشام[11]، وقد لقي أفلوطين في أثناء رحلة له إلى رومية (نحو 262 م.) فأخذ عنه ثم أصبح أشهر تلاميذه.

ومع أن القفطي[12] قد نسب فرفوريوس إلى النباهة في علم الفلسفة والتقدم في معرفة كلام أرسطوطاليس، فإن ابن رشد لا يرى له هذه المرتبة[13].

---

(11) القفطي، ص 256.
(12) القفطي، ص 256.
(13) تهافت التهافت، ص 260.

ولقد دافع فرفوريوس عن الدين القومي وهاجم التوراة مهاجمة عنيفة وأقام الدليل على أن بعض أجزائها مكتوب في أزمنة متأخرة، مما يتفق مع نتائج البحث الحديثة. وكذلك هاجم النصرانية، وفي ما يتعلق بتأليه المسيح على الأخص.

وقيمة فرفوريوس لا ترجع إلى صحة آرائه الفلسفية ولا إلى آرائه الفلسفية على العموم، بل إلى كثرة شروحه على كتب أفلاطون وأرسطو خاصة. وقد شغف فرفوريوس بالمنطق خاصة، وله كتاب إيساغوجي أي مدخل علم المنطق[14] الذي سار مسير الشمس[15] في الشهرة. على أنه اشتغل أيضًا بالعلوم الطبيعية وبالتاريخ. وله كتاب في «أخبار الفلاسفة وقصصهم وآرائهم» شحنه بالغرائب والخرافات[16]. وعلى كل فإن فرفوريوس قد افتتح بشروحه على كتب أفلاطون وأرسطو وثاؤفرسطس وأفلوطين دور الشروح الاسكندرانية في تاريخ الفلسفة[17].

أيامبْليخوس

أيامبْليخوس أو يامبليخوس (ت 330 م.) من أهل عنجر في البقاع (سورية). كان أحد تلاميذ فرفوريوس ومؤسس المذهب السوري المتفرع من المذهب الاسكندراني، والذي لم يكن سوى مزيج من الأفلاطونية المتأخرة والفيثاغورية المتأخرة.

حاول أيامبْليخوس أن يبني من الآراء الاسكندرانية نظامًا وأن يدخل فيه ما كان عند الأقدمين في الغرب والشرق من الآلهة والأرواح الخيّرة أو الشريرة. حتى الخوارق والمعجزات قبلها على أنها جزؤ[*] من نظامه، وهكذا نراه قد اشتغل أكثر ما اشتغل بالماورائيات. والملاحظ عنده أنه جعل «واحدًا ثانيًا» مع «الواحد». هذا «الواحد الآخر» الذي افترضه أيامبْليخوس ليس الخير - كما

---

(14) تهافت التهافت، ص 260.
(15) القفطي، ص 257.
(16) راجع: طبقات، ج 1، ص 38 إلخ.
(17) Vgl. Üeberweg, vol. 1, p. 610.
(*) جزء.

افترض أفلوطين - ولكنه «واحد» لا صفة خاصة له، ولذلك هو عنده أسمى من «الواحد» الذي هو الخير. وكذلك جعل أيامبْليخوس الوجود عالمين: عالمًا عاقلًا، وعالمًا معقولًا صادرًا عن العالم العاقل. وكذلك جعل كل مظهر من مظاهر الوجود مقسومًا بضعة أقسام، وكان يلقي على تفلسفه صبغة صوفية.

الاسكندر الأفروديسي

كان الاسكندر الأفروديسي من أشهر المشّائين وأعظم الناس دفاعًا عن أرسطو، حتى أنه يُسمّى أرسطو الثاني. «وقد فسّر أكثر كتب أرسطوطاليس، وتفاسيره مرغوب فيها» في العصر القديم وفي الإسلام أيضًا[18] وقد امتدحه الشهرستاني[19]، واستشهد به ابن رشد في تهافت التهافت، وتبنّى رأيه في بضعة أمور[20].

وتولى الاسكندر الأفروديسي تعليم الفلسفة في أثينة بين 198 و211 م في أيام الإمبراطور سبتيموس سفيروس.

ثامسطيوس

كان ثامسطيوس (ت نحو 390 م) من المشّائين المتأخرين، وقد بقي على دينه القومي ولم يصبأ إلى النصرانية. اشتهر ثامسطيوس بتفاسيره وباختصاره لعدد من كتب أرسطو. ولكن لم يكن اتجاهه أرسطوطاليسيا خالصًا، بل مازجه شيء من أفلاطون، حتى أنه كان يوفق بين أرسطو وأفلاطون، بينما كان أكثر الذين سبقوه يرون أن فلسفة أرسطو تناقض فلسفة أفلاطون.

---

(18) طبقات، ج 1، ص 54 و69.

(19) الشهرستاني، ج 3، ص 87.

(20) تهافت التهافت، ص 420 - 421 و495.

الفصل الخامس

تَنَقُّل الفَلسَفَة في البلَاد

لا يرقى التفكير إلا في بيئة حرة. فإذا اشتد الظلم في مكان ما هاجر التفكير إلى مكان آخر. فإذا عاد هذا الظلم فاشتد في كل مكان اعتزل الفلاسفة، كلٌّ في بيته، أو انشأوا لأنفسهم حلْقة ضيقة يعيشون فيها في سَعة من آرائهم ونعمة من أملهم بأن هذه الآراء ستنتشر من هذا المكان الضيق إلى مجالها الرحيب بعد حين.

تنقّل الفلسفة في الغرب

لقد رأينا من قبل أن ما نسميه الفلسفة اليونانية لم ينشأ في اليونان نفسها، بل في الملطية على الشواطئ الغربية من آسية الصغرى، ذلك لأن اليونان نفسها كانت ترزح في قيود من الوثنية يفرضها العامة بتقاليدهم وجهلهم في كل مكان. لذلك نشأت الفلسفة في الملطية حيث كان خطر العامة أخف وقيود الوثنية أقل. ولكن لما شاعت الفلسفة الأيونية المادية واصطدمت بتقاليد العامة افتقد العامة فيها آلهتهم فلم يجدوها فأزعجوا[1] الفلاسفة الأيونيين عن بيئتهم الأولى، فنشد هؤلاء الحرية في إيلية بجنوب إيطالية حيث أنشأوا المذهب الإيلي. وكذلك لما عظم الاضطهاد السياسي في جزيرة ساموس - موطن فيثاغوراس - هاجر فيثاغوراس بآرائه إلى فينيقية ومصر وبابل ثم إلى إيطالية. ومثل هذا كان شأن أنكساغوراس أيضًا حينما غادر أثينة لأن العامة هنالك اتهموه بالإلحاد. ولما مات الاسكندر المقدوني وجد أرسطو من الحكمة أن يعود من أثينة إلى بلده أسطاغيرا، حتى لا يصيبه ما أصاب سقراط فيُسقى السّم. وكل ذنب لأرسطو أنه كان مؤدِّبًا للاسكندر المقدوني، والعامة يومذاك ناقمون على المقدونيين.

---

(1) أزعج: زحزح، أزال، أخرج.

ولقد رأينا الفلسفة اليونانية تنتقل من أثينة وإليها مرات تبعًا لانتشار الحرية أو انقباضها بعد أن أصبحت أثينة عاصمة اليونان الثقافية والفنية والسياسية عمليًا. ثم رأينا المذاهب الفلسفية تقوم في ماغارا وقورينا وغيرهما.

تنقّل الفلسفة في الشرق

انتقلت الفلسفة من الغرب إلى الشرق بعاملين أساسيين:

(أ) لما بنيت الاسكندرية بنيت مدينة ترف وثقافة فازدهرت، فانتقل إليها الناس وازدحمت بالعلماء والمفكرين.

(ب) لما اتخذ قسطنطين الأول (274 - 306 م) النصرانية دينًا رسميًا لليونان بدأ اضطهادُ المفكرين. ثم جاء يوستينانوس الأول واضع الشرائع والقوانين المشهور فأغلق مدارس الفلسفة في أثينة (سنة 529 م) مرة واحدة.

وهكذا كانت الفلسفة منذ بناء الاسكندرية تسير مُشرّقة حتى أغلقت مدارسها في اليونان فانتقلت إلى الشرق جملةً.

1. الاسكندرية بمصر

لما قام الاسكندر المقدوني بفتوحه بنى ثلاث عشرة مدينة سُميت باسم «الاسكندرية». إلا أن الاسكندرية التي كانت بمصر كانت أعظمها وكانت تدعى «الاسكندرية العظمى»[2].

وقد عُرفت الاسكندرية العظمى بطيب مناخها وبازدهار الحياة فيها فرغب فيها الناس بعد ذلك حتى أصبحت دارًا للحكمة ولتدريس الفلسفة[3]. على أن الفلسفة كانت لا تزال في ذلك الحين تعلم في أوروبة أيضًا، وفي رومية[4] على

(2) ياقوت، ج 1، ص 255 - 256.

(3) راجع: القفطي، ص 349.

(4) راجع تفصيل ذلك فوق، ص 29 وما بعدها.

الأخص. ولكن لما جاءت النصرانية بطل تعليم الفلسفة في رومية وبقي في الاسكندرية[5]، ثم أخذ يضعف في القسطنطينية.

ونشأ في الاسكندرية مذاهب فلسفية كثيرة: الفيثاغورية المتأخرة والأفلاطونية المُهَوّدة، والأفلاطونية المتأخرة المعروفة بالمذهب الاسكندراني على الحصر. كل هذه المذاهب وسواها، مما نشأ في الاسكندرية، غلب عليها الاصطباغ بالدين ووضْع العقائد الدينية الشرقية في تعابير من الفلسفة اليونانية قدر الإمكان.

واشتهرت الاسكندرية بأكثر فنون الفلسفة، فالاسكندرانيون[6] هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ومجالس الدرس الطبي، وكانوا يقرأون كتب جالينوس الطبيب اليوناني (ت 201 م) ويرتبونها ترتيبًا ظل متبعًا حتى أيام القفطي (ت 646 هـ = 1248 م). فمن الأطباء الاسكندرانيين المشهورين انقلاؤس واصطفن وجاسيوس ومارينوس وفوليس وماغنس[7].

وكذلك اشتهرت الاسكندرية بالرياضيات والفلك، فإن إقطيمن وميطن اجتمعا في الاسكندرية واشتركا في رصد النجوم[8]. وحسبك أن تعرف من الفلكيين الاسكندريين بطليموس أنقلوذي (بطولوميوس كلوذيوس) صاحب «المجسطي» أشهر كتب الفلك في العصور الأولى، ثم إقليدس صاحب كتاب الهندسة المشهور. ثم هنالك أبولونيوس النجار، وهو رياضي قديم من أهل الاسكندرية قبل إقليدس، وله كتاب المخروطات. وهنالك أيضًا رياضيون آخرون كانت نشأتهم وشهرتهم في الاسكندرية.

2. أنطاكية بالشام

واشتهر في أنطاكية منذ أواسط القرن الرابع إلى أواسط القرن الخامس للميلاد مذهب لاهوتي (فقهي) مسيحي، كان من أشهر رجاله ديودوروس أسقف

(5) طبقات، ج 2، ص 135.
(6) القفطي، ص 71.
(7) القفطي، ص 322، 356، و363.
(8) القفطي، ص 68 – 69 و321.

طرسوس (ت 394م)، ثم تلميذه يوحنا المشهور بفم الذهب أسقف القسطنطينية (ت 407 م). ومع أن هذا المذهب مذهب ديني محض، فإنه يشترك مع المذهب الاسكندراني في أنه يحاول أن يدافع عن العقائد النصرانية بنوع من الأدلة.

وكان للأنطاكيين فضل على الفلسفة اليونانية، فإن أول ناقل لكتب الفلسفة اليونانية من السريان نعرفه باسمه كان بروبوس[9] وهو قسيس وطبيب عاش في أنطاكية في النصف الأول من القرن الخامس للميلاد. ولعل عمله الأول كان مقصورًا على شرح كتب أرسطو المنطقية أو كتاب «أيساغوجي» لفرفوريوس.

ويظهر مما ذكره ابن أبي أصيبعة[10] أن التعليم الفلسفي ظل في الاسكندرية حتى جاء عمر بن عبد العزيز (ت 101 هـ = 720 م) فنقله إلى أنطاكية.

تنازع المذاهب المسيحية

تنازعت المذاهب المسيحية منذ القرن الأول للميلاد على أمور عقائدية سنوردها هنا بإيجاز[11].

كان النزاع الأول يدور حول المسيح نفسه: أإله هو؟ فقال سمعان السامري الذي بلغ أشده عام 35م. أن مريم والدة عيسى عليهما السلام، وأن المسيح هو ابن الله (أو كلمته). ولذلك كان سمعان هذا يميز بين شخص عيسى (يسوع) وبين شخصية المسيح، وأنكر أن يكون المسيح هو الذي صُلِبَ «بل شُبّه به» (رقم 1). وتبعه في ذلك تلميذه كارنتوس (رقم 2). ومن أتباع سمعان أيضًا رجل اسمه أبيون «كان ينكر لاهوت المسيح...... ويقول أنه بشر مثل بقية الناس» (رقم 5). ولما بدأ القرن الثاني للميلاد قام باسيليوس الاسكندري يقول إن المسيح لم يأت بناسوت حقيقي وإنه لم يصلب. بل إن الذي صلب مكانه كان سمعان القروي (رقم 9). ثم جاء أكسايوس تلميذ باسيليوس وقال إن المسيح إنسان بسيط كباقي الناس

(9) Probus راجع: ده بور، ص 19.

(10) طبقات، ج 1، ص 166 وج 2، ص 135.

(11) اعتمدت في ذلك كله كتاب ديوان البدع للمطران جرمانوس فرحات (مخطوط)، مع شدة تحامله على من يخالفه في الرأي.

(رقم 10). وزعم كربوقراتوس الاسكندري أن المسيح ولد من يوسف النجار كباقي الناس (رقم 11). ثم جاء كردون أو شردون (رقم 13) وقال إن المسيح لم يصلب ولا مات ولكن شُبه به. وجاء ثاوردسيوس البيزنطي (رقم 22) و« كان يقول إن الكلمة الإلهي (كذا) حل في المسيح كما يحل في إنسان ما بسيط».

وقام رجل اسمه ساويرس سنة 174 م (رقم 23) فنفى التوراة ثم أنكر القيامة (أي نهوض المسيح من الموت – لأنه لم يصلب). وفي العام نفسه قال تسيانوس السرياني بأن المسيح اتخذ جسدًا خياليًا لا حقيقة له، ثم قال بأن الإنجيل قد تغيّر وتبدّل. لذلك جمع تسيانوس الأناجيل الأربعة وحذف منها ما يشهد بأن المسيح من نسل داوود وأشياء أخر، ثم اختصرها إنجيلًا واحدًا (رقم 28).

وفي سنة 191م برزت فكرة جديدة، فقد قال بركسياس (رقم 33) إن اللاهوت أقنوم واحد هو الأب، وإنه تألم وصلب، وتبعه في ذلك سابليوس العكاوي (رقم 44) وكان يجدّف على الثالوث وينفي تمييز الأقانيم الثلاثة ويقول: ليس إلا أقنوم واحد... أي إله واحد. ومثله قال نانيوس الأسميري (رقم 45).

ومنذ القرن الأول للميلاد قال كارنتوس (رقم 2) إن الملائكة أشرف من المسيح، وتبعه في ذلك شيعة الملائكيين (رقم 46)، وعللوا ذلك بأن المسيح كان إنسانًا محضًا. ثم جاء بولس السميسطائي أسقف أنطاكية، وكان يعتقد أن المسيح رجل صِدّيق وليس إلهًا (رقم 47).

ويُعدّ أريوس الاسكندري (رقم 50) صاحب اتجاه جديد، فقد قال سنة 310 م إن المسيح ليس آلهًا ولكنه مخلوق من لا شيء، وهو كسائر الناس. وقد انتشر رأي أريوس حتى عمّ ولم تسلم منه إلا رومية.

نسطور

ولد في مرعش (شمالي سورية) واشتهر في أنطاكية بالتقوى والوعظ حتى أقيم أسقفًا على القسطنطينية نفسها. وكان نسطور (رقم 89) يقول إن مريم (ع) والدة المسيح لا والدة الله، لأن الله لا يمكن أن يولد من إنسان. وكان أفتيثيوس

أوطاخي (رقم 93) من أشهر أتباع نسطور، وكان يقول إن المسيح أقنوم واحد فيه طبيعة واحدة لكنها ليست مثل طبيعتنا، ويزعم أن المسيح تألم وصلب ومات وقبر. وتوفي نسطور عام 440 م.

يعقوب البردعي

يعقوب البردعي (ت 578 م) أو البرادعي ملقب «بزلزل» لأنه زلزل الإيمان الكاثوليكي في بلد سورية وآسيا، بل هدمه أسًّا على أسٍّ (رقم 103). «وقد كان مدار اعتقاد يعقوب البردعي أن جسد المسيح غير قابل للآلام، وأن ما ذاقه من الآلام في الصلب كان خياليًا لا حقيقة له».

بحيرا

وكان سرجيوس بحيرا (ت 617 م = 4 قبل الهجرة) راهبًا نسطوريًا في نجران(*) التي هي قرب دمشق، وكان يقول إن المسيح لم يُصلب ولم يمت، بل شُبّه به (رقم 118).

الإمبراطور هرقل

هِرَقلُ هذا هو الإمبراطور البيزنطي الذي حارب الفرس الساسانيين ثم حاربه العرب على اليرموك بقيادة خالد بن الوليد وأبي عبيدة عامر بن الجراح.

لما تولّى هرقل عرش القسطنطينية (610 م = 12 قبل الهجرة) كانت الإمبراطورية البيزنطية على غاية من الاضطراب. على أن أشد العوامل خطرًا كان النزاع الديني بين النساطرة وبين اليعاقبة، ثم بين هؤلاء جميعًا وبين الكنيسة القائمة:

(أ) كان نسطور قد قال بأن في المسيح طبيعتين ومشيئتين: طبيعة إلهية (لأنه بزعمه ابن الله) وطبيعة بشرية لأنه ابن مريم عليها السلام، وبالتالي كان للمسيح مشيئتان: إحداهما إلهية والثانية بشرية أيضًا.

(*) بالقرب من بصرى توجد قرية تدعى نجران في جبل العرب اليوم.

وكان النساطرة غالبين على الموصل والعراق وفارس وخراسان (في آسية).

(ب) وكان اليعاقبة يرون أن الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية قد اجتمعتا في المسيح واتحدتا.

وقد غلب اليعاقبة على مصر والنوبة والحبشة (افريقية)، وكانت منهم أقلية في الشام (سورية) والعراق.

(ج) وهنالك كثيرون من ذوي النفوذ الديني كانوا يقولون بأن المسيح كان بشرًا كسائر الناس وإنه ليس إلهًا.

(د) وكانت الكنيسة القائمة في رومية تقول «إنّ في المسيح أقنومًا واحدًا، وإن ابن الله هو عينه ابن مريم العذراء من أول دقيقة الحبل به، وإن مريم العذراء والدة الله حقًا» (رقم 89 - نحو الآخر).

ولقد كان للكنيسة أنصار في كل مكان في آسية وافريقية - بالإضافة إلى أوروبة - وخصوصًا بين الأكليروس الذين كانت تنصبهم الكنيسة على أسقفيات البلاد المختلفة.

وهكذا وجد هِرقل أن الإمبراطورية في خطر عظيم من جرّاء هذا النزاع الديني فأحب أن يتلافاه. وظن هرقل أن باستطاعته أن يجمع هذه المذاهب المتنافرة ويردّها كلها مذهبًا واحدًا إذا هو أرضى أصحابها بأخذه شيئًا من كل مذهب. ولكن عمل هرقل زاد الطين بلّة، فقد تمسك كل صاحب مذهب بمذهبه، ثم نشأ مذهب جديد هو المذهب الملكي، أي المذهب الرسمي للإمبراطور وللدولة: مذهب الروم الكاثوليك.

3. الرها ونصيبين وغيرهما

أنشأ السريان، وهم سكان ما بين النهرين (شمالي العراق)، نحو خمسين مدرسة لهم تعلم اللاهوت (الفقه المسيحي) في الأكثر وتعلمه باللغة السُريانية. وكانت الرها ونصيبين مدرستين للنساطرة تدرّسان الثقافة اليونانية باللغة السريانية، وتبسطان نفوذهما من شمالي سورية إلى غربي فارس.

وظلت الرها زمنًا طويلًا مركزًا للثقافة السريانية حتى جاء الإمبراطور زينون الأيسوري ملك الروم (474 - 491م) فأغلقها إذ اتهم أهلها بتطرّفهم في آرائهم. فانتهز الفرس الساسانيون هذه الفرصة واستمالوا إليهم نساطرة الرها لأسباب سياسية بحتٍ وأعادوا لهم فتح مدرستهم في نصيبين، فجعل النساطرة من هذه المدرسة حصنًا للجدل يرفعون فيه الفلسفة السفسطائية فوق كل علم ويزعُمون أن القسيس طبيب الروح وأن الطبيب مرقع الجسد. وظل الطب مقصورًا على غير رجال الدين. ثم بلغ الحقد والتعصب بمعلمي مدرسة نصيبين إلى أن حظروا (عام 590م) قراءة الكتاب المقدس في كل مكان فيه كتب غير دينية.

ومنذ القرن الخامس للميلاد أخذ هؤلاء السريان يدرسون فلسفة أرسطو خاصة، ثم أخذوا ينقلونها من اليونانية إلى السريانية. واهتم الرهاويون خاصة باللاهوت والطب والمنطق، على أن هذا لم يمنعهم من نقل بعض كتب أرسطو في غير المنطق، وبعض كتب أفلاطون وفيثاغوراس.

ويجب أن نذكر أن أهل الرها ونصيبين كانوا من السريان النساطرة. أما اليعاقبة فكان مركزهم في رأس عين وِقنّسرين على الفرات. ثم يحسن أن نعرف أن ما نقله هؤلاء كلهم من الفلسفة اليونانية كان مصطبغًا بميولهم الدينية ومشوّهًا في بعض الأحيان حتى يوافق هذه الميول، إما قصدًا أو انسياقًا مع العاطفة، من ذلك مثلًا زعمهم أن أفلاطون تلقى الفلسفة على مار بولس أحد حواريّ المسيح، وأنه ترهب في بادية الشام وظل يفكر حتى خرج ببراهين جديدة على التثليث.

4. حرّان

حران مدينة في الجزيرة، ما بين النهرين، قريبة من الرها، وأهلها سريان صابئة وثنيون يعبدون الكواكب بخلاف أهل الرها ونصيبين الذين كانوا نصارى. ولقد كان اهتمام الحرانيين بالرياضيات والفلك، وبذلك شُهروا. وكان منهم أيضًا

أطباء[12]. وكانت حران معروفة قبل الإسلام، ثم لما جاء الإسلام زاد ازدهارها وخصوصًا بعد أن نقل عمر بن عبد العزيز تدريس الفلسفة من الاسكندرية ووزعه بين أنطاكية وحرانّ.

ولقد كان الخطر من فساد التعليم في حران أقل منه في الرها، ذلك لأن الحرانيين كانوا ميالين إلى الرياضيات، ومجال التبديل في الرياضيات قليل. ثم أنهم كانوا وثنيين ولذلك كانوا أشد تقبّلًا لآراء الفلاسفة اليونان من زملائهم النصارى.

ومع أن أهل حران مالوا في الأكثر إلى العلوم الآشورية والبابلية، لشدة اتصالهم واتصال أسلافهم بتلك العلوم، فإنهم قد أخذوا أيضًا من الثقافة اليونانية قسطًا وافرًا.

5. جنديسابور

جُنْدَ يْسابور مدينة في خوزستان (الأهواز - جنوبي غربي فارس) بناها سابور الأول وأسكن فيها أسرى من اليونانيين. ثم جاء يوستنيانوس ملك الروم فاضطهد الفلاسفة الذين تمسكوا بالمذهب الاسكندراني وأخرجهم من إمبراطوريته فذهبوا إلى فارس، فاستقبلهم كسرى أنوشروان وبنى لهم مارستانًا (مدرسة طبية) ليستفيد منهم وليُغيظ بهم عدوه يوستنيانوس.

واشتهرت جنديسابور بالطب خاصة، وكان أهلها ذوي حذق في هذه الصناعة حتى اعتقدوا أنهم أهل هذا العلم من دون الناس، فلم يكونوا يخرجونه عنهم ولا عن أولادهم وأبناء جنسهم. وقد كان تطبيبهم أفضل من تطبيب الهنود واليونانيين لأنهم أخذوا أفضل ما عند هؤلاء وهؤلاء[13].

وقد بلغت جنديسابور في الطب شهرة عظيمة وأهمها الأساتذة من كل صوب، ولكنهم كانوا يعلمون العلم اليوناني خاصة باللغة السريانية، وأحيانًا

(12) راجع القفطي، ص 117، 243 و361.

(13) راجع: القفطي، ص 133 و174.

بالفهلوية، أي الفارسية القديمة. واستمرت مدرسة جنديسابور (أو مارستانها على الأصح) مزدهرة إلى أيام العباسيين.

ولمدارس السريان خاصة أثر عظيم في اتجاه الفلسفة الإسلامية ذلك لأن أكثر الكتب التي نقلت فيما بعد إلى العربية كانت قد نقلت قبل ذلك إلى اللغة السريانية. ثم أن أكثر الأطباء والناقلين في بلاطات الخلفاء العرب كانوا من أهل هذه المدارس السريانية في جنديسابور أو الرها على الأخص.

الفصل السادس

النَّقْلُ وَالنَّقَلَة
في تَاريخ الفَلسَفَة الإسلامية

منذ أن فتح العرب عيونهم على التراث القديم أخذوا ينقلون كتبه إلى لغتهم ويبذلون في ذلك الجاه والمال، حتى إنهم كانوا يدفعون ثقل الكتاب المنقول ذهبًا.

بواعث النقل

كانت البواعث على نقل الفلسفات إلى اللغة العربية جمة:

أ- احتكاك العرب بغيرهم من الأمم. لما احتك العرب بغيرهم من الأمم أدركوا أن عند تلك الأمم ثقافات يحسن الاستفادة منها.

ب- حاجتهم إلى علوم ليست عندهم. جاء الإسلام بفروض كثيرة من الصيام والصلاة والحج مما يحتاج إلى حُسبان وتقويم، فاحتاج المسلمون إلى علوم تسهل عليهم هذا الحسبان فنقلوا إلى العربية كتب الرياضيات والفلك خاصة. وكذلك احتاجوا في أول أمرهم إلى الطب، لأن الطب العربي كان مبنيًا على الاختبار وحده لا على العلم والاختبار معًا، وكان يصيب أحيانًا، إلا أن المعالجة به لم تكن دائمة ذات نتائج سريعة.

ج- القرآن الكريم وحثه على التفكير. والقرآن الكريم مملوء بالآيات التي تحث على التفكير في خلق السموات والأرض وفي تركيب جسم الإنسان. فإذا أضفنا ذلك إلى رغبة الإنسان الطبيعية في البحث عن المجهولات، أدركنا أن حث القرآن للمسلمين على التفكير في العالم الذي حولنا كان باعثًا قويًا على طلب العلم. إن القرآن الكريم يحث المسلمين على التفكير في السموات والأرض، وفي أنفسهم وفي كل ما حولهم، فمن ذلك قوله تعالى في سورة آل عِمران: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ * ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ

ﭐللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾[1]. ثم هنالك آيات تدعو إلى التفكير والتفقه، وتحض على العلم، تعيا على الحصر.

ولقد عرض ابن رشد لهذه الناحية في مطلع رسالتيه: «فصل المقال».. و«الكشف عن مناهج الأدلة..» بالتفصيل.

د- العلم من توابع استبحار المدنية. حينما تزدهر البلاد سياسيًا واقتصاديًا ويكثر فيها الترف ويستبحر العمران تتجه النفوس أيضًا إلى البحث في العلم وإلى التفكير ضرورة، ولم يشذّ العرب عن ذلك.

إن الإسلام إذن واتساع الإمبراطورية وحاجة العرب إلى ما عند الأمم من العلوم كانت من أقوى البواعث على طلب الفلسفة ونقل كتب العلم إلى اللغة العربية.

بدء النقل

لا شك في أن النقل من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية قد بدأ في زمن متقدم جدًا. ونحن نشير إلى ذلك هنا وإن لم يكن ذا صلة وثيقة جدًا بموضوع نقل الفلسفة.

(أ) يذكر بروكلمان[2] إن أول نقل إلى العربية يجب أن يكون قد حدث قبل الإسلام؛ إن بعض أعدادِ (جُمل) الإنجيل قد نُقلت إلى العربية منذ الجاهلية.

على أن المناسبات التي اقتضت النقل كانت كثيرة جدًا، فنحن نعلم أن وفود العرب كانت تتردد إلى بلاط كسرى، وأن الغساسنة كانوا متصلين بالروم، وأن امرأ القيس قد ذهب إلى القسطنطينية. ثم إن نفرًا من المسلمين الأولين هاجروا

---

(1) القرآن الكريم. سورة آل عمران (3:189 - 191).

(2) GAL, Suppl. I, pp. 372-373.

إلى الحبشة. أضف إلى ذلك كله أن محمدًا رسول الله قد أمر نفرًا من المسلمين أن يتعلموا العبرية، وقد تعلمها بعضهم. إن كل هذا يقتضي بلا ريب نقلًا من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية ومن اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية.

ونحن إذا تأملنا الآداب العربية القديمة وجدنا جملة صالحة من الحكم والقصص التي ترجع إلى أصل أعجمي، عبرية ويونانية وفارسية كأمثال داوود وسليمان، ومن الحكم اليونانية والقصص الفارسية. إلا أن هذا كله قليل الصلة بموضوعنا، لأن أكثره نقل شفهي لا نعرف اليوم أصوله التي نقلت ولا نعرف الذين نقلوه. بل لا نعرف كيف جرى النقل فيه.

(ب) وهنالك النقل المقصود لكتب العلم والفلسفة من اليونانية في الأكثر إلى اللغة العربية.

تُجمعُ المصادر والمراجع على أن اهتمام العرب بالعلوم اليونانية خاصة بدأ منذ العصر الأموي. وهم يذكرون أن خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85هـ (704 م) لما يئس من الفوز بالخلافة، بعد انتقال الخلافة من الفرع السفياني إلى الفرع المرواني، انقلب إلى العلم ودرس الكيمياء خاصة على راهب اسكندراني اسمه مريانوس، ثم أمره بنقل كتب الصنعة (الكيمياء) إلى العربية[3]. وكذلك بدأ نقل كتب الطب في العصر الأموي أيضًا، على أنه لم يصلنا شيء مكتوب من العصر الأموي.

ومن أبرز ميزات الدور الأول للنقل الذي انتهى في خلافة أبي جعفر المنصور (ت 158 هـ = 775 م) أن الأفراد كانوا يقومون بالنقل رغبة منهم هم في ذلك كما فعل عبدالله بن المقفع المشهور (ت 142هـ = 759 م) حينما نقل بعض كتب السلوك من الفارسية إلى العربية. ويُنسب لعبدالله بن المقفع هذا نقل بعض كتب أرسطو في المنطق، ثم كتاب إيساغوجي لفرفوريوس وشيئًا من الطب (من اللغة الفارسية) إلى اللغة العربية[4]. ولكن لعل هنالك رجلًا آخر

(3) راجع الفهرست (المطبعة الرحمانية - مصر)، ص 497.
(4) الفهرست، ص 337 س؛ طبقات، ج 1، 308، والقفطي، ص 220.

اسمه عبدالله ابن المقفع (بن ساويرس) نقل كتب الفلسفة والمنطق والطب التي يُنسب نقلها وهمًا إلى عبدالله بن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة.

ومنذ أيام أبي جعفر المنصور أصبح النقل في رعاية الدولة، وعلى ذلك سار هرون الرشيد وعبدالله المأمون. وحينئذ اتسعت حركة النقل من اليونانية إلى العربية.

اتساع النقل إلى العربية

«كانت الفلسفة ظاهرة في اليونان والروم (البيزنطيين) قبل شريعة المسيح عليه السلام. فلما تنصرت الروم مُنعوا منها ومُنع الناس من التكلم في شيء من الفلسفة، إذ كانت بضد الشرائع النبوية. ثم إن الروم ارتدت عائدة إلى مذهب الفلاسفة. ثم عادت النصرانية إلى حالها» فعاد المنع عن كتب الفلاسفة وخُزنت تلك الكتب في أقبية مُوصدة حتى لا تصل إليها الأيدي(5).

ومنذ أيام المنصور أخذ المسلمون يتتبعون كتب العلم والفلسفة في اللغة اليونانية لينقلوها إلى اللغة العربية وكانوا يبذلون في ذلك الأموال. وكان بعض أثرياء المسلمين يذهبون إلى بلاد الروم ويصطحبون معهم أفرادًا يحسنون اللغة اليونانية ليشتروا لهم الكتب الفلسفية، كبني المنجم مثلًا، على ما سيأتي في مكانه.

ولما جاء المأمون اتسعت دائرة النقل كثيرًا فأنشأ «دار الحكمة» في بغداد ووقف عليها الأموال للذين يريدون أن ينقطعوا إلى نقل الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية. أما سبب اتساع تلك الحركة في عهد المأمون فهو أن المأمون لما انتصر على الروم (215هـ = 830 م) وعلم بكتب الفلسفة المخزونة عندهم اهتبل الفرصة وأحب أن يأخذ في شروط الصلح مكان المال كتبًا. وقد ظن توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم ذلك كسبًا. أما المأمون فعدّه نعمة عظيمة.

على أن مؤرخي العرب يَروون في طلب المأمون لكتب الفلسفة اليونانية قصة، هي أن الخليفة المأمون رأى في المنام(6) أرسطوطاليس وكلّمه في أمور

---

(5) راجع: الفهرست، ص 337.

(6) الفهرست، ص 339، والقفطي، ص 29 - 30.

وأُعجب به. فلما استيقظ تعلقت همته بنقل الكتب اليونانية فكتب إلى ملك الروم يطلب منه كتبًا لفلاسفة اليونان. وكان ملوك اليونان، لما انتصرت النصرانية في بلادهم، قد جمعوا كتب الحكمة من أيدي الناس وجعلوها في هيكل قديم وأغلقوا بابه. ففتح ملك الروم هذا الهيكل وأرسل خمسة أحمال من كتب الحكمة إلى المأمون، بعد أن كان طول الزمن قد أفسد كثيرًا من هذه الكتب بالرطوبة والعِث..

فنقل كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية لم يجر اتفاقًا ولا اعتباطًا، وإنما كان سياسة للدولة وحبًا بالعلم من الأفراد.

اتجاه النقل

ومما يدل على تفهم العرب للحركة العظيمة التي كانوا يقومون بها أنهم بدأوا، أول ما بدأوا، بكتب العلم العملية لا بكتب الفلسفة النظرية. لقد كان العرب في أول أمرهم بحاجة إلى كتب الرياضيات والفلك لتعيين مواقيت الصوم والصلاة والحج، وإلى كتب الطب لصلاح أبدانهم فبدأوا بنقل هذا النوع من الكتب أولًا.

ولما كثرت لديهم كتب العلوم اتجهوا صوب كتب الفلسفة النظرية ليتمموا أداء رسالتهم الثقافية.

طبقات النقلة

إن الذين اشتغلوا بنقل كتب العلم والفلسفة إلى اللغة العربية كانوا طبقات. ومع أن هؤلاء قد وضعوا كتبًا وضعًا، فوق ما نقلوا، فإننا لن نعالج إنتاجهم إلا على أنه «نقل» فقط، لا تأليف. وسبب ذلك أمران: أولهما أنه لم يكن لهم آراء تستحق الدرس، فإن كل ما ذكروه في الكتب التي ادّعَوْا أنهم وضعوها إنما هو منتزع من الكتب اليونانية التي اختصروها أو شرحوها أو نقلوها مع شيء كثير من الغموض. أما ثاني السببين فهو أن هؤلاء جميعًا قد قاموا بأعمالهم تكسّبًا للمال: إن كتبهم هذه لم تمثل نزعاتهم الفكرية بل مثلت أهواء الذين كانوا يطلبون منهم

نقل الكتب التي نقلوها، وكثيرًا ما اتفق أن ينقل الطبيب كتابًا في الرياضيات أو ما وراء الطبيعة، أو أن ينقل الرياضي كتابًا في الطب أو السياسة.

وفي ما يلي إجمال لطبقات النقلة:

1- كان هناك أفراد منذ العصر الأموي نقلوا الكتب ابتداءً من عند أنفسهم أو بطلب من غيرهم، من هؤلاء جميعًا اصطفن القديم[7] وهو اصطفن الاسكندراني[8]، ثم عبدالله بن المقفع[9].

2- آل ماسرجويه. أولهم ماسرجويه الطبيب وكان يهودي الدين سرياني اللغة بصري الدار. ويقال أنه بدأ بالنقل منذ أيام الدولة الأموية قبل خلافة عمر ابن عبد العزيز (99 - 101هـ)، وعُمرٍّ ماسرجويه حتى أدرك أبا نواس. وقد نقل ماسرجويه كتاب القس أهرن بن أعين الطبيب الاسكندراني. ولماسرجويه أيضًا كناش (مجموع) في الغذاء وكتاب في العين.

3- آل بختيشوع، وهم نصارى نساطرة كانت لغتهم السريانية. وقد اشتهر منهم ستة أجيال اشتغلوا بالطب:

(أ) جورجيس ابن بختيشوع. كان جورجيس طبيبًا ماهرًا، وكان رئيسًا للأطباء في مارستان[10] جنديسابور، استقدمه المنصور سنة 148هـ (765 م) إلى بغداد ليداويَه، ثم جعله طبيبه الخاص. وكان جورجيس ناقلًا من اللغة اليونانية إلى اللغة السريانية. ويقال إن له كناشًا مشهورًا (مجموعًا في الطب) نقله حنين بن إسحق إلى العربية.

---

(7) الفهرست، ص 340 س.

(8) طبقات، ص 103 س.

(9) راجع الكلام على ابن المقفع ومدى نقله الكتب في دراسات قصيرة.... «عبدالله بن المقفع» المؤلف.

(10) مارستان أو بيمارستان تركيب مزجي فارسي معناه المستشفى في الأصل. أما وجه اشتقاقه فغامض الدلالة: مار: الحية، ستان: المكان Station، أما بي في بيمارستان فمعناها: بلا (الياء: حرف جر، ولا النافية).

(ب) ابنه بختيشوع بن جورجيس. لما ترك جورجيس جنديسابور خلفه ابنه بختيشوع هنالك على المارستان. فلما مرض الهادي سنة 170 هـ استدعِيَ بختيشوع إلى بغداد ولكنه عاد بعد موت الهادي إلى جنديسابور. ثم لما مرض الرشيد أُتِيَ به مرة ثانية. وقد نال عند الرشيد حظوة فجعله الرشيد رئيس الأطباء. وتوفي بختيشوع سنة 213 هـ (828 م).

(ج) جبرائيل بن بختيشوع بن جورجيس، كان طبيبًا كأبيه خدم هرون الرشيد ثلاثًا وعشرين سنة ثم خدم الأمين والمأمون. وله كتب موضوعة منها: رسالة في المطعم والمشرب - رسالة مختصرة في الطب - كتاب في صنعه البخور.

(د) بختيشوع بن جبرائيل بن بختيشوع، كان في أيام الواثق والمتوكل، وتوفي في أواخر صفر 256هـ (آخر كانون الثاني 870م). وله كتاب في الحجامة على طريق المسألة والجواب.

(هـ) جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع (ت 396هـ = 1006 م)، كان حسن الدراية في الطب موفّقًا في التطبيب. وله تصانيف جليلة في صناعة الطب، منها: كناشه الكبير الملقب بالكافي - رسالة في ألم الدماغ بمشاركة فم المعدة والحجاب الحاجز بين آلات الغذاء وآلات التنفس المسمى ذيافرغما[11] - كتاب المطابقة بين قول الأنبياء والفلاسفة - مقالة في الرد على اليهود.

(و) عبيد الله بن جبرائيل (ت بعيد 450هـ = 1058 م) كان طبيبًا ماهرًا كأهله، عارفًا بعلوم الفلاسفة، له من الكتب: مقالة في الاختلاف بين الألبان - كتاب مناقب الأطباء - الروضة الطبية - طبائع الحيوان.

4- آل ماسويه. كان ماسوية تلميذًا (يعني متمرنًا) في مارستان جنديسابور، فغضب عليه جبرائيل بن بختيشوع وأخرجه منه. فجاء ماسويه إلى بغداد واختُصّ بالتكحيل (تطبيب العيون) ولَقِيَ توفيقًا عظيمًا. وكان مسيحيًا سريانيًا.

---

(11) Diaphragm.

وجاء بعد ماسويه ابنه أبو زكريا يوحنا بن ماسويه، وكان فاضلًا خبيرًا بصناعة الطب، ولاّه الرشيد ترجمة كتب يونانية وجدها في أنقرة وعَمورية. وقد توفي يوحنا بن ماسويه في سامرّاء (243هـ = 857 م). ولابن ماسويه تصانيف منها: كتاب البرهان - كتاب الحميات - كتاب الأغذية والأشربة - كتاب في الجذام، لم يسبقه أحد إليه - كتاب الأدوية المسهلة - كتاب السموم وعلاجها - كتاب تدبير الأصحاء - كتاب تركيب خلق الإنسان (تشريح) - كتاب الحيلة للبرء.

وكان ميخائيل بن ماسويه (أخو يوحنا) طبيبًا مقتدرًا معتّدًا بنفسه لا يقيم وزنًا لغيره من الأطباء، ولكنه كان يصيب التطبيب.

5- آل حنين (انظر: حنين بن إسحق وإسحق بن حنين).

6- آل ثابت بن قرّة (أنظر: ثابت بن قرة وسنان بن ثابت بن قرة).

7- بنو موسى المنجم، هم محمد وأحمد والحسن بنو موسى بن شاكر، كانوا كثيري الاهتمام بنقل الكتب إلى اللغة العربية ولا سيما كتب الرياضيات. غير أنهم لم يكونوا ينقلون بأنفسهم بل كانوا يُوَلّون ذلك عددًا من النقلة كحنين بن إسحق وحُبيش بن الأعسم وثابت بن قرة وغيرهم فيرزقونهم خمسمائة دينار في الشهر للنقل والملازمة.

غير أنهم كانوا معروفين أيضًا بالعلم والفضل وكانوا من الحسّاب المشهورين ولهم أرصاد وتصانيف كثيرة[12].

8- وهنالك نقلة كثيرون، منهم:

(أ) الحجاج بن يوسف بن مطر (المطران) الحاسب الورّاق.

(ب) يحيى بن البطريق (ت 200هـ = 815 م).

(ج) عبد المسيح بن عبدالله الناعمي الحمصي (ت 220 هـ = 835 م).

(د) حُبيش بن الحسن بن الأعسم الدمشقي (ابن أخت حنين) كان في بلاط المتوكل.

---

(12) طبقات، ج 1، ص 187، 202، و219 وج2، ص 220.

(هـ) أبو بشر متى بن يونس القنائي (ت ببغداد 328هـ = 940 م).

(و) أبو علي بن إسحق بن زرع، يعقوبي النحلة، فيلسوف وطبيب، نقل كتبًا في الطب وكتبًا في الفلسفة (ت 318هـ = 930 م.).

(ز) وهنالك قسطا بن لوقا ويحيى بن عدي وستأتي ترجمتهما بالتفصيل. وهنالك غيرهما أيضًا.

طريقة النقل

للنقل طريقان(*):

(أ) الطريقة اللفظية، وهي طريق يوحنا بن البطريق وعبد المسيح بن الناعمي الحمصي، وذلك أن يأتي الناقل إلى النص وينظر في كل كلمة بمفردها ثم يضع تحتها مرادفها حتى ينتهي من جملة ما يود نقله.

هذه الطريقة رديئة لوجهين: أحدهما أن كثيرًا من الكلمات في كل لغة لا مرادف لها في سائر اللغات، ثم إن لكل لغة تركيبًا إسناديًا (تركيبًا للجمل) يخالف سائر اللغات. أضف إلى ذلك أن المجازات والتشابيه والاستعارات تختلف بين لغة ولغة. وكانت المشكلة الكبرى أن النقلة لم يكونوا يستطيعون النقل من اليونانية إلى العربية رأسًا، فكان بعضهم ينقل الكتب من اليونانية إلى السريانية، ثم يأتي آخرون فينقلونها من السريانية إلى العربية من جديد. ولكي ندرك سيئات هذه الطريقة نضرب المثل التالي: للروائي الإنكليزي وليم شكسبير رواية اسمها هملت فيها شطر من الشعر سننقله بالطريقة اللفظية، ننقله إلى الإفرنسية ثم من الإفرنسية إلى العربية (كما كانت الكتب الفلسفية تُنقل أحيانًا من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية):

To be, or not to be: that is the question:
être ou ne pas être: c' est la question:

سؤال الـ هو هذا الكون لا أو الكون

(*) طريقتان.

إن النقل اللفظي لا يؤدي المعنى هنا أبدًا، كيفما أردت أن تركب هذا الكلمات، حتى لو اقتضت الحال أن تبدل بعضها. أما المعنى الذي قصده الشاعر فهو: القضية قضية حياة أو موت!

فإذا كان هذا حال النقل اللفظي في جملة واحدة، فكيف يكون أمر نقل كتاب برُمته على هذا الأساس؟

من هذه الطريقة تسربت أكثر الأخطاء التي ظلّلت العرب وشغلتهم زمنًا طويلًا، ثم تنبهوا لها بعد حين. وهكذا احتاج كثير من الكتب التي نقلت على هذه الطريقة إلى أن تصلح فيما بعد.

(ب) الطريقة المعنوية، طريقة حُنين بن إسحق، وذلك أن يأتي الناقل إلى الجملة فيحصّل معناها في ذهنه ثم يعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها في المعنى، سواء آستوتِ الجملتان في عدد الكلمات أم اختلفتا.

تراجمُ نَفَرٍ مِنَ النَّقلَةِ

فيما يلي تراجم نفر من النقلة، وسنعالج خصائصهم وآثارهم، كما قلنا من قبل، على أنهم نقلةٌ لا أصحاب تفكير مستقل:

حنين بن إسحاق

هو أبو زيد حُنين بن إسحق العبادي (بفتح العين وتخفيف الباء) من نصارى الحيرة بالعراق (قرب الكوفة على الفرات)، نسطوري النحلة سرياني اللغة.

ولد حنين سنة 194هـ (810 م) في الحيرة حيث كان أبوه صيدلانيًا. ولما بدأ يتلقى الطب على يوحنا بن ماسويه حدثت بينهما وحشة فطرد يوحنا حنينًا وأهانه بقوله: ما لأهل الحيرة ولتعلم صناعة الطب.. اذهب واشتغل بالصيرفة كأبناء بلدك». ثم طرده من حضرته. حينئذ ذهب حنين إلى بلاد الروم (آسية الصغرى) وتعلم هنالك اللغة اليونانية وصناعة الطب. ثم زار الاسكندرية لطلب الفلسفة وزار فارس استتمامًا لصناعة الطب، ولما عاد من رحلته هذه استقر حينًا في البصرة وأتقن

اللغة العربية على الخليل بن أحمد أشهر علماء العربية يومذاك. ثم إنه انتقل إلى بغداد واتصل ببلاط المأمون فولاه المأمون رئاسة دار الحكمة للنقل. وكذلك نال حظوة عند الخليفة المتوكل. وفي بغداد أصبح حنين أشهر الأطباء وأشهر النقلة.

وكثر حسد الناس لحنين فكان خصومه في صناعة الطب يقولون: ما لحنين والطب، إنما هو ناقل لهذه الكتب ليأخذ عليها الأجرة كما يأخذ الصنّاع الأجرة على صناعتهم، ولا فرق بينه وبينهم. وإنه كالقَينِ يصنع السيف ولا يستطيع أن يضرب به، فما له ولصناعة الطب وهو لم يُحكم في عللها وأمراضَها وإنما قصده التشبه بنا ليقال: حنين المتطبّب لاحنين الناقل!

وكان في ذلك الحين حركة ثائرة في بلاد اليونان هي النزاع الديني القائم على تكريم الأيقونات (الصور والتماثيل الدينية) أو إلغائها. وكان حنين لا يؤمن بالتعبد للصور والتماثيل، وكان يتظاهر بذلك. وقد تَفل ذات يوم على أيقونة للمسيح وأمه فأهانه الجاثليق Catholicos (رئيسه الديني) وحرمه، فحزّ ذلك في نفس حنين فاغتّم ومات منتحرًا بالسم - في السادس من صفر 260 هـ (30 تشرين الثاني 873 م).

ولحنين بن إسحق كتب كثيرة متنوعة الموضوعات. ثم إن بعضها نُقولٌ من اليونانية وبعضها إصلاح لنقولٍ سابقة، وربما كان بعضها تأليفًا أيضًا. وأكثر كتبه على طريقة المسألة والجواب.

(أ) الكتب الطبية: كتاب في العين - كتاب الترياق - كتاب في أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفًا - شرح كتاب الغذاء لأبقراط - مقالة في تدبير الناقهين - كتاب في النبض - كتاب في الحميات - كتاب حفظ الأسنان - كتاب معرفة أوجاع المعدة. وأكثر كتبه الطبية شروح لكتب جالينوس أو اختصار لها: اختصار كتاب جالينوس في الأدوية المفردة - جوامع كتاب جالينوس في الذبول - ثمار السبع عشرة مقالة الموجودة من تفسير جالينوس لكتاب أبذميا[13] لأبقراط.

(13) الوباء Epidemia.

(ب) الكتب الفلسفية: كتاب السماء والعالم - كتاب في المنطق - كتاب فيما يُقرأ قبل كتب أفلاطون - كتاب قاطيغورياس - كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء - شرح كتاب الفراسة لأرسطوطاليس - كتاب في إدراك حقيقة الأديان.

إسحق بن حنين

هو أبو يعقوب إسحق بن حنين بن إسحق، شهد أيام المعتمد والمعتضد والمقتدر وكان معاصرًا لابن الرومي الشاعر وصديقًا للقاسم بن عبيد الله وزير المعتضد. وعاش إسحق طويلًا وفُلج في آخر أيامه وتوفي سنة 298 هـ (أول 911م) ببغداد. وكان إسحق مثل «أبيه في النقل وفي معرفته باللغات وفصاحته فيها. إلا أن نقله للكتب الطبية قليل نادر بالنسبة إلى ما يوجد من كثرة نقله من كتب أرسطوطاليس في الحكمة وشروحها إلى لغة العرب»(14).

ولإسحق من كتب الطب: كتاب الأدوية المفردة - كتاب الأدوية في كل مكان - كتاب الفصول لأبقراط - كتاب في النبض. أما كتب الفلسفة والعلم فله منها: اختصار كتاب إقليدس - كتاب المقولات - كتاب إيساغوجي - كتاب آداب الفلاسفة ونوادرهم - مقالة في التوحيد.

ثابت بن قرة

ولد أبو الحسن ثابت بن قرّة سنة 211هـ (826 م) في حرّان على دين الصابئة (الوثنيين من عبدة النجوم)، وكان في أول أمره صَيرفيًا.

وكان ثابت يحسن العربية والسريانية فاستصحبه محمد بن موسى بن شاكر معه لما خرج إلى بلاد الروم يطلب كتب العلم والفلسفة، ثم وصله ببلاط الخليفة المعتمد (256 - 279 هـ) فأدخله المعتمد في جملة المنجمين. وكذلك نال حظوة عند المعتضد (279 - 289 هـ). وتوفي ثابت قبل المعتضد بنحو عام واحد (288هـ = 901 م).

---

(14) طبقات، ج 1، ص 200.

وقد سعى ثابت بن قرة في حياته إلى أن يرفع شأن طائفته الصابئة فعلت منزلتُها ثم أصبح هو رئيسًا عليها.

ولثابت أرصادٌ حسانٌ للشمس تولّاها ببغداد وجمعها في كتاب بيّن فيه مذهبه في سنة الشمس وما أدركه بالرصد في موضع أوجها[15] ومقدار سنيها وكمية حركتها وصورة تعديلها[16]. أما في الطب فقد أنقذ رجلًا من موت ظاهر على أثر غشيان[17]. وأما في الفلك فقد «استخرج ثابت حركة الشمس وحسب طول السنة النجمية فكان 365 يومًا وست ساعات وتسع دقائق وعشر ثوان، فكان ما وصل إليه يزيد على طول السنة الحقيقي بمقدار هو أقل من نصف ثانية».

وكان ثابت ناقلًا بارعًا ومصنفًا قديرًا له من الكتب المتنوعة عدد كبير: كتاب سبب كون الجبال - كتاب في النبض - اختصار المنطق - كتاب في السبب الذي جعلت من أجله مياه البحار مالحة - اختصار كتاب ما بعد الطبيعة (لأرسطو) - جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس - مختصر في الأصول من علم الأخلاق - كتاب في قطع المخروط المكافئ - مقالة في حساب خسوف الشمس والقمر - كتاب في الطريق إلى اكتساب الفضيلة - كتاب في تشريح بعض أعضاء الطيور - تصحيح مسائل الجبر بالبراهين الهندسية - كتاب حساب الأهلّة (أوجه القمر) - رسالة في الحصى المتولد في المثانة - كتاب في الجُدَري والحصبة.

سنان بن ثابت

«كان أبو سعيد سنان بن ثابت بن قُرّة يلحق بأبيه في معرفته بالعلوم واشتغاله بها وتمهّره في صناعة الطب، وله قوة في علم الهيأة»[18]. وقد توفي 331 هـ (943 م) على الإسلام.

(15) الأوج: أبعد نقطة عن الأرض يصل إليها كوكب ما.
(16) طبقات، ج 1، ص 216.
(17) راجع: طبقات، ج 1، ص 216 - 217.
(18) طبقات، ج 1، ص 220.

ولسنان بن ثابت يرجع الفضل في إنشاء البيمارستانات السيّارة والزيارات الطبية، وذلك بأن يذهب الأطباء ومعهم الأغذية والأدوية لزيارة السجون أو لتمريض أهل النواحي النائية والاهتمام بصحتهم. وفي سنة 319 هـ (931 م) أخطأ بعض المتطببين في معالجة رجل من العامة فمات الرجل، فأمر الخليفة المقتدر ألا يتصدّى أحد لمعالجة الناس إلا إذا أدّى امتحانًا، وجعل أمر هذا الامتحان إلى سنان بن ثابت بن قرة. فامتحن سنان في نواحي بغداد وحدها نحو تسعمائة متطبب وأشار على كل واحد منهم بما يجب أن يتصدى له. أما الذين كانوا ذوي تقدم وشهرة فلم يمتحنهم. وكذلك أنشأ سنان بن ثابت بيمارستانًا في بغداد لمعالجة الفقراء.

ويظهر أن سنان بن ثابت كان من النقلة، فقد نقل إلى العربية كتاب نواميس هرمس وأصلح بعض النقول القديمة. وله من الكتب: مقالة في الأشكال ذوات الخطوط المستقيمة التي تقع في الدائرة - رسالة في النجوم - رسالة في شرح مذهب الصابئين - رسالة في الفرق بين المترسل والشاعر، إلخ.

قسطا بن لوقا

قُسطا بن لوقا يوناني الأصل، ولكنه ولد سنة 205 هـ (820 م) في بعلبك فعُرف بالبعلبكي. ولما شب ذهب إلى آسية الصغرى ليدرس. ثم عاد إلى العراق وقد جلب معه تصانيف يونانية كثيرة واستقر في بغداد لينقلها من اليونانية إلى العربية[19] وفي آخر حياته دعاه سنحاريب أحد أمراء أرمينية فذهب إليه، وهناك توفي سنة 300 هـ (912 م).

وكان قسطا بن لوقا مقتدرًا في الرياضيات والفلك والمنطق والطب والموسيقى. ثم أنه كان بارعًا في اللغات اليونانية والسريانية والعربية، جيد النقل، نقل كتبًا كثيرة من اليونانية إلى العربية، وأصلح نقولًا قديمة.

(19) يذكر ابن اصبيعة، (ج 1، ص 244) أن قسطا بن لوقا كان في أيام المقتدر، ولكنه واهم على الأغلب لأن المقتدر جاء إلى الخلافة سنة 295 هـ بينما قسطا قد ولد سنة 205 هـ (820م) وتوفي سنة 300هـ (912م). وفوق ذلك فإن قسطا كان في أواخر أيامه في أرمينية وبقي هنالك حتى توفي.

ولقسطا بن لوقا من الكتب: كتاب الروائح وعللها - كتاب الأغذية - كتاب النبض ومعرفة الحُميّات وضروب البُحرانات - كتاب علة موت الفجأة - رسالة في المروحة وأسباب الريح - المدخل إلى علم الهندسة - الفرق بين الحيوان الناطق وغير الناطق - كتاب الفرق بين النفس والروح - كتاب الجزء الذي لا يتجزأ - كتاب في النوم والرؤيا - كتاب في حساب التلاقي على طريق الجبر والمقابلة - كتاب المرايا المحرقة - كتاب الاستدلال بالنظر إلى أصناف البول - كتاب في شكوك كتاب إقليدس - كتاب الفردوس في التاريخ - كتاب في البخار، إلخ.

يحيى بن عديّ

ولد الشيخ أبو زكريا يحيى بن عديّ في تكريت. ولما شب انتقل إلى بغداد وتلقى فيها العلم على الطبيب النسطوري أبي بِشْر مّتى بن يونس وعلى الفارابي وغيرهما.

وكان يحيى بن عدي يعقوبي النحلة «دافع عن إيمان الكنيسة السريانية والمعتقدات النصرانية، ولا سيما فيما يتعلق بالتثليث».

وقد انتهت إليه رئاسة أهل المنطق في أيامه، وكان له تصانيف وتفاسير ونقولٌ. وكان فوق ذلك كثير النسخ، نسخ تفسير الطبري مرتين، ونسخ من كتب المتكلمين ما لا يُحصى. وكذلك كان يصلح نقول الآخرين (يصححها).

وتوفي يحيى بن عدي في أواخر ذي القعدة من سنة 363 هـ على الأغلب[20] 973 م.

ونقل يحيى بن عدي كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو - كتابًا لثاوفرسطوس من السرياني إلى العربي.

وكذلك فسر كتبًا لأرسطو منها: طوبيقا - المقالة الثامنة من السماع الطبيعي - فصل من كتاب ما بعد الطبيعة - مقالة الاسكندر (الأفروديسي) في الفرق بين الجنس والمادة.

---

(20) راجع: القفطي، ص 363 و463، و GAL, I, p. 208, Suppl. I, p. 380.

وله كتب يبدو أنها تأليف أو اقتباس على الأغلب، منها: مقالة في تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من جزء لا يتجزأ - عدة مسائل في كتاب إيساغوجي - مقالة في الموجودات - مقالة في سياسة النفس - رسالة في تهذيب الأخلاق.

على أن له كتبًا هي تأليف، أكثرها في الردود الدينية، منها: مقالة في صحة اعتقاد النصارى في الباري عز وجل أنه واحد ذو ثلاث صفات - رسالة في الرد على النسطورية...

كتاب تَهْذِيبِ الأخلاقِ (منتخبات)

• ليست نسبة هذا الكتاب ليحيى بن عدي ثابتة إلا على الترجيح[21]. وليس في هذا الكتاب، على كل حال، شيء جديد في الأخلاق فوق ما يذكر إخوان الصفا مثلا.

إن الإنسان من بين سائر الحيوان ذو فكر وتمييز.. يحب من الأمور أفضلها.. ما لم يغلبه هواه في اتباع أغراضه. وأول ما اختاره الإنسان لنفسه.. أن يكون مرتاضًا بمكارم الأخلاق.. أفهو يسعى إلى اكتساب كل شيمة سليمة من المعايب..

الخُلق حال يفعل بها الإنسان أعماله بلا روية ولا اختيار[22]. والخلق في الناس قد يكون غريزة وطبعًا، وفي بعض الناس لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد.. فأما الأخلاق المذمومة فإنها موجودة في كثير من الناس.. والناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة منقادون للشهوات الدنيئة، ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسنن والسياسات المحمودة..

في العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق

فأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق فهي النفس. وللنفس ثلث (ثلاث) قوى وهي تسمى أيضًا نفوسًا: وهي النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس

(21) راجع مقدمة كتاب تهذيب الأخلاق، ص 4 - لناشره فؤاد حقي، القدس، 1930.
(22) في النسخ المطبوعة: اختبار (بالباء المفردة من تحتها)، وهو خطأ.

الناطقة. وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى: فمنها ما يختص بإحداهن، ومنها ما يشترك فيها قوتان، ومنها ما يشترك فيها القوى الثلاث. ومن هذه القوى ما يكون للإنسان وغيره من الحيوان، ومنها ما يُخْتَصّ به الإنسان فقط.

أما النفس الشهوانية فهي للإنسان ولسائر الحيوان، وهي التي تكون بها جميع اللذات والشهوات الجسمانية كالمآكل والمشارب والمباضعة. وهذه النفس قوية جدًا، وإذا لم يقهرها الإنسان ويؤدّبها ملكته واستولت عليه، فإذا استولت عليه عسر تهذيبها وصعب قمعها وتذليلها. فإذا تمكنت هذه النفس من الإنسان، وملكته، وانقاد لها كان بالبهائم أشبه منه بالإنسان، لأن أغراضه ومطلوباته تصير أبدًا مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط. وهذه هي عادات البهائم.

ومن يكون بهذه الصفة يقل حياؤه، ويكثر خرقه، ويستوحش من أهل الفضل، ويميل إلى الخلوات وينقبض من المجالس الحَفِلة، ويبغض أهل العلم، ويشنأ أهل الورع والنسك ويود أصحاب الفجور، ويستحب الفواحش، ويكثر من ذكرها، ويلذ باستماعها، ويسر بمعاشرة السخفاء ويغلب عليه الهزل وكثرة اللهو. وقد يصير من هذه حالته إلى الفجور وارتكاب الفواحش والتعرض للمحظورات، وربما دعته محبة اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح وجوهها، وربما حملته نفسه على الغصب والتلصّص والخيانة وأخذ ما ليس له به حق. فإن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأغراض، فمحب اللذة إذا تعذرت عليه الأموال من وجوهها، جسرّته شهوته على اكتسابها من غير وجوهها.

ومن تنتهي به شهواته إلى هذا الحد فهو أسوأ الناس حالًا، وهو من الأشرار الذين يُخاف خبثهم، ويُستوحش منهم، ويُستروح إلى البعد عنهم.

ويصير واجبًا على متولي السياسات تقويمهم وتأديبُهم وإبعادهم ونفيهم حتى لا يختلطوا بالناس. فإن في اختلاط من هذه صفته بالناس مَضرة لهم، وخاصة لأحداثهم، فإن الحدَث سريع الانطباع ونفسه مجبولة على الميل إلى الشهوات، فإذا شاهد غيره مرتكبًا لها مستحسنًا للانهماك فيها، مال هو إلى الاقتداء به وإلى مساعدة لذته.

وأما من ملك نفسه الشهوانية وقهرها كان ضابطًا لنفسه عفيفًا في شهواته، محتشمًا من الفواحش متوقيًا من المحظورات محمود الطريقة في جميع ما يتعلق باللذات. فالعلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في شهواتهم ولذاتهم وعفة بعضهم وفجور بعضهم هي اختلاف أحوال النفس الشهوانية فإنها إذا كانت مهذبة مؤدبة، كان صاحبها عفيفًا ضابطًا لنفسه. وإذا كانت مهملة مسترسِلة مالكة لصاحبها كان صاحبها شريرًا. وإذا كانت متوسطة الحال كانت رتبة صاحبها في العفة كرتبته في التأدب.

فمن أجل ذلك وجب أن يؤدب الإنسان نفسه الشهوانية ويهذبها حتى تصير منقادة له فيكون هو مالكَها فيستعملها في حاجاته التي لا غنى عنها ويكفّها عما لا حاجة به إليه من الشهوات الرديئة واللذات الفاحشة.

فأما النفس الغضبية فيشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان، وهي التي يكون بها الغضب والجرأة ومحبة الغلبة. وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية وأضر لصاحبها إذا ملكته وانقاد لها. فإن الإنسان إذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه وظهر خرقه واشتد حقدُه وعَدِم حلمَه ووقاره وقويت جرأته وأسرع عند الغضب إلى الانتقام والإيقاع بمغضبه والوثوب بخصومه فأسرف في العقوبة وزاد في التشفي فأكثر السب وأفحش فيه. فإذا استمرت هذه العادات بالإنسان كان بالسباع أشبه منه بالناس: وربما حمل قومًا على حمل السلاح، وربما أقدموا على القتل والجراح، وربما قدموا بالسلاح على إخوانهم وأوليائهم وعبيدهم وخدمهم عند الغضب اليسير من الأمور. وربما غضب مَن هذه حالته ولم يقدر على الانتقام من خصمه فيعود بالضرب والسب والألم على نفسه. فمنهم من يلطم وجهه وينتف لحيته ويعض يده ويسب نفسه ويذكر عِرضه.

وأيضًا فإن من تملكه النفس الغضبية يكون محبًا للغلبة متوثبًا على من آذاه مُقدمًا على من ناوأه طالبًا للترؤس من غير وجهه، فإذا لم يتمكن من الرئاسة توصل إليها بالحيل الخبيثة فاستعمل كل ما يمكنه من الشر. وهذه الأفعال تورط صاحبها وتوقعه في المهاوي والمهالك. فإن من وثب على الناس وثبوا

عليه، ومن خاصمهم خاصموه، ومن أقدم عليهم أقدموا عليه، ومن تشرر عليهم قصدوه بالشر. وربما سَفِه الإنسان على خصمه وكان الخصم أسفه منه، فإن ناله بسوء قابله ذلك بأكثر منه. وقد يغلِب على مَن هذه حالته الحسدُ والحقد والقِحَة واللجاج والجور. وقد تحمل هؤلاء محبة الغلبة وطلب الرئاسة على اكتساب الأموال من غير وجوهها وأخذها بالغصب والغلبة والظلم. وربما قتلوا على محبة الغلبة من يناوئهم. وقد يفعلون ذلك من غير رويّة فيؤول الأمر بهم إلى البوار والاستئصال.

فأما من ساس نفسه الغضبية وأدبها وقمعها كان رجلًا وقورًا عادلًا محمود الطريقة. فالعلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في غضبهم وخرقهم وحلم بعضهم وسفاهة بعض هي اختلاف أحوال النفس الغضبية، وإذا كانت مذللة مقهورة كان صاحبها حليمًا وقورًا، وإذا كانت مهملة مستولية على صاحبها كان صاحبها غضوبًا سفيهًا ظلومًا غشومًا. وإذا كانت النفس متوسطة كان صاحبها رتبته في الحلم كرتبة نفسه الغضبية في التأدب.

فمن أجل ذلك وجب أن يروض الإنسان نفسه الغضبية حتى تنقاد له فيملكها ويستعملها في الظروف التي يجب استعمالها فيها. ولهذه النفس أيضًا فضائل محمودة كالأنفة من الأمور الدنيئة ومحبة الرئاسة الحقيقية وطلب المراتب العالية. وهذه الأخلاق المحمودة هي من أفعال النفس الغضبية، فإذا ملك الإنسان هذه النفس بالتأديب والتهذيب واستعملها في الأمور الجميلة وكفها عن الأعمال المكروهة كان حسن الحال محمود الطريقة.

فأما النفس الناطقة فهي التي بها يتميز الإنسان من جميع الحيوان، وهي التي بها يكون الفكر والذكر والتمييز والفهم، وهي التي عظم بها شرف الإنسان وعظمت همّته فأعجب بنفسه. وهي التي بها يستحسن المحاسن ويستقبح القبائح وبها يمكن الإنسان أن يهذب قوتيه الباقيتين وهما الشهوانية والغضبية ويضبطهما ويكفهما، وبها يفكر في عواقب الأمور فيبادر باستدراكها من أوائلها. ولهذه النفس أيضًا فضائل ورذائل.

أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب وكف صاحبها عن الرذائل والفواحش وقهر النفسين الأخريين وتأديبهما وسياسة صاحبها في معاشه ومكسبه ومرؤته(*) وتجمله وحث صاحبها على فعل الخير والتودد والرقة وسلامة النية والحلم والحياء والنسك والعفة وطلب الرئاسة من الوجوه الجميلة.

وأما رذائلها فالخبث والحيلة والخديعة والملق والمكر والحسد والتشرر والرياء. وهذه النفس هي لجميع الناس، إلا أن منهم من يغلب عليه رذائلها فيألفها ويستمر عليها، ومنهم من يجتمع فيه بعض الفضائل وبعض الرذائل. وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجية وطبعًا لا بتكلفٍ.

فأما المطبوع على العادات الجميلة منها فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره، وأما المطبوع على العادات المكروهة فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره. وأما الذي تجتمع فيه فضائل ورذائل فهو الذي تكون نفسه الناطقة متوسطة الحال.

وقد يكتسب أكثر الناس هذه العادات وجميع الأخلاق جميلها وقبيحها اكتسابًا، وذلك يكون بحسب منشأ الإنسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده ويقرب منه، وبحسب رؤساء وقته، فإن الحدث الناشئ يكتسب الأخلاق ممن يُكثر ملابسته ومخالطته، ومن أبويه وأهله وعشيرته.

فإذا كان هؤلاء سيئي الأخلاق، مذمومي الطريقة كان الحدث والناشئ بينهم أيضًا سيّء(**) الأخلاق مكروه العادات. وإذا لحظ الحدث أيضًا أهل الرئاسة ومَن فوقه وغبطهم على مراتبهم آثر التشبه بهم والتخلق بأخلاقهم. فإن كانوا مهذبي الأخلاق حسني السيرة كان المتشبه بهم حسن الأخلاق مَرْضِي الطريقة. فإن كانوا أشرارًا جهالًا، خرج الغابط لهم السالك طريقهم شريرًا جاهلًا. وهذه الحال هي أخلاق أكثر الناس، فإن الجهل والشر والخبث والشره والحسد غالب عليهم. والناس بالطبع يقتدي بعضهم ببعض، ويحتذي التابع

(*) مروءته.

(**) سيئ.

أبدًا سيرة المتبوع. وإذا كان الغالب عليهم الشر والجهل، كان واجبًا أن يقتدي أحداثهم وأولادهم فأتباعهم بهم.

فالعلة الموجبة لاختلاف أخلاق الناس في سياساتهم وفضائلهم وغلبة الخير والشر عليهم هي اختلاف قوة النفس الناطقة فيهم: إذا كانت خيّرة فاضلة قاهرة للنفسين الباقيتين كان صاحبها خيرًا عادلًا حسن السيرة، وإذا كانت شريرة خبيثة مهملة للنفسين الأخريين كان صاحبها شريرًا خبيثًا جاهلًا.

فمن أجل ذلك وجب أن يُعمل الإنسان فكره، ويميز أخلاقه، ويختار منها ما كان مستحسنًا جميلًا، وينفي منها ما كان مستنكرًا قبيحًا، ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار ويتجنب كل التجنب عادات الأشرار. فإنه إذا فعل ذلك صار بالإنسانية متحققًا وللرئاسة الذاتية مستحقًا.

فأما أنواع الأخلاق وأقسامها، وما المستحسن منها، وما المستحب اعتياده وما يُعد فضائل، وما المستقبح منها المكروه، وما يعد نقائص ومعايب فهي الأنواع التي نحن واصفوها.

مقدمة الكتاب الثاني
الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوروبية الوسيطة

يقع كتاب عمر فروخ الصغير هذا مع المصادر والمراجع في ستين صفحة. وقد طُبع مرتين في العامين 1944 و1952. وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام. القسم الأول أحوال الفلسفة والفكر بعامة في أوروبا في العصور الوسطى. والقسم الثاني: الفلاسفة والمفكرون المسلمون الذين أثروا في أفكار الأوروبيين، وكيف حصل هذا التأثير. والقسم الثالث: الأفكار الاوروبية في الأزمنة الوسيطة، وتفصيلات التأثير الإسلامي فيها، وكيف نقلها هذا التأثير من حالٍ إلى حال.

في القسم الأول يتتبع فروخ معارف الأوروبيين المتواضعة بين القرنين الخامس والحادي عشر للميلاد (أي حتى وقوع الحروب الصليبية). وهو يراها قاصرةً على أولوياتٍ في كل شيء، يعرفُها الذين يتقنون اللاتينية من الكهنة وحدهم. وبحسب Üeberweg الألماني صاحب الـ *Grundriss* في تاريخ الفلسفة الإغريقية الصادر عام 1928، فإنّ فروخ يقسّم العصور الوسطى الأوروبية إلى أربع مراحل: مرحلة العصور الوسطى المبكرة؛ مرحلة العصور الوسطى الثانية (القرنان الثاني عشر والثالث عشر)، مرحلة العصور الوسطى الناهضة (الرابع عشر والخامس عشر)؛ العصور الوسطى المتأخرة وانطلاق عصر النهضة (القرن الرابع عشر – القرن السابع عشر). وقد ظهر التأثير العربي الإسلامي في المرحلة الثانية: عبر الحروب الصليبية، وعبر صقلية والمدن الإيطالية الأخرى، وعبر الأندلس على وجه الخصوص، وعبر الرحلات والتبادل التجاري.

فتح المسلمون الأندلس وصقلية في القرن الثامن. وفي القرنين التاسع والعاشر كانت الصِلات قد تقطّعت بين العالمين، لكنّ أذكياء الأوروبيين أدركوا ما يمكن أن يفيدوه من علوم المسلمين وحضارتهم، وخصوصًا في الطب والفلك والطبيعيات والفيزياء ووسائل الحضارة المادية. وكانت هناك بالطبع مشكلتان حالتا في البداية دون الإقبال على التعلّم من المسلمين هما: الخصومة بين المسيحية والإسلام، وأنّ العرب جاءوهم فاتحين. أما بالنسبة إلى الإسلام، فقد تكونت معلوماتهم الأسطورية والحقيقية عنه من طريق البيزنطيين في القرنين الثامن والتاسع. وما تغيرت هذه الانطباعات كثيرًا حتى القرن الخامس عشر على وجه التقريب. بيد أنّ الاحتياجات المتزايدة للنخب الأوروبية المدينية والحياتية والتجارية، جعلتها تتخطّى بالتدريج تلك الصعوبات، وتُقبل على تعلُّم العلوم الطبية والفلكية والرياضية المنقولة عن اليونان عبر العرب، في حين تعلّمت كثيرًا في أحوال المعاش والعمران بعد لقائها الفاتحين على أطراف بلادهم أو في قلبها. وهذا قبل أن يعتاد الرحّالة، ويعتاد المبعوثون القدوم إلى ديار الإسلام، ومدنها المزدهرة في السواحل والداخل، والتي ما لبثوا أن بدأوا في غزوها بحجة استرداد قبر المسيح في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي.

بعد ذكر الميادين والساحات التي التقى الغرب عبرها الشرق، ينصرف فروخ إلى ذكر الشخصيات والفئات التي أثّرت في أفكار الأوروبيين في الميدان الفلسفي بالذات. وقد كان مضطرًا إلى ذكر الطب والفلك والرياضيات، لأنّ بعضَ من أثروا في الفلسفة، كانوا من الأطباء أو الفلكيين أو علماء الطبيعة مثل الكندي والرازي والفارابي وابن سينا. وقد كرّر فروخ مرارًا أنه توسّع في التأثير العلمي في كتابه: **عبقرية العرب في العلم والفلسفة** (1944)، وهو الكتاب الذي طُبع مرارًا وتوسّع إلى أواخر الستينيات، وكان مقررًا في مدارس المقاصد.

من هي الشخصيات والكتب التي أثرت إذًا في الأوروبيين في الميدان الفلسفي؟ يذكر فروخ من هؤلاء: المعتزلة وإخوان الصفا والكندي الفيلسوف وعالِم البصريات، والرازي الأول أبو بكر «جالينوس العرب وأعظم أطباء المسلمين ومن أكبر المفكرين والأطباء في جميع العصور الوسطى. وهو طبيب

وكيماوي وطبيعي وفيلسوف»، والفارابي، وقد أثر بأفكاره الفلسفية الأرسطية وبعلمه بالرياضيات والبصريات، وابن سينا الذي ما أثّر بكتابه القانون في الطب فحسب، بل بآرائه الفلسفية وبنقوله عن أرسطو، وأدلته على وجود الله، وبحوثه الفلسفية. ثم يذكر فروخ الحسن بن الهيثم (وهو لم يؤثر إلا في علم المناظر، وتشريح العين)، والمعري الشاعر والفيلسوف الذي يقدّر فروخ أنه أثر من خلال كتابه: **رسالة الغفران**، وهو رحلةٌ متخيلةٌ للعالم الآخر، والغزالي الذي أثّر بنقده للفلسفة، وهو أمرٌ أعجب اللاهوتيين. وقد أوضح فروخ أنّ الغزالي أعجب اللاهوتيين في قوله بنفي السببية، وبالشك الفلسفي، وقوله بإخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه والأصول والتصوف. والأمر نفسه بالنسبة إلى ابن باجه وابن طفيل، وإلى التأثير الكبير الذي مارسه ابن رشد، من خلال شروحه على أرسطو، ومن خلال أفكاره الفلسفية. وقد شرح فروخ التأثير الرشدي في الجامعات الأوروبية، وكيف ظهرت مدارس تؤيد أو تؤوِّل فكره بحسب ما ترتئي، وأخرى تعارض هذا الفكر. وقد استمر الجدال في المرحلتين الثانية والثالثة من العصور الوسطى. وقد ارتأى فروخ هنا أن يعقد فصلًا في فضل العرب (المسلمين) على الفلسفة، التي لم يكتفوا بدعم نقولها إلى العربية، بل طوّروا بالإفادة منها منظوماتٍ مستقلة. وهو يذكر في هذا الصدد (ناقلًا عن كتابه: **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**) إنجازات العرب التي نُقلت إلى أوروبا مثل الحساب والجبر والهندسة وعلم المثلثات والكيمياء والطب. وهو يعتبر أنّ الغرام العربي بأرسطو والانصراف عن الأفلاطونية أدّى إلى غرام الأوروبيين بأرسطو أيضًا. وهذا انطباعٌ ما يزال بعض مؤرخي الفلسفة مصرّين عليه، لكنّ الأكثرين ذهبوا إلى أن الغلبة في ما عدا المنطق والأخلاق، كانت لأفلاطون وأفلوطين إلى حدٍ كبير.

في القسم الثالث من الكتاب بعنوان: «أثر العرب في مجموع الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى»، يضع الأستاذ فروخ فقراتٍ متتالية: الفقرة الخاصة بنقل الفلسفة عن العربية إلى اللاتينية مباشرةً أو عبر العبرية. وظهر ذلك في القرن الثاني عشر، وربما كانت له بدايات في القرن الحادي عشر في الطب والهندسة والفلك والرياضيات. ففي القرن الثاني عشر نُقل القرآن إلى اللاتينية،

وكثر نقل النصوص والشروح العلمية. والنقَلة، أوروبيون أو يهود، يعرفون اللغات الثلاث: العبرية والعربية واللاتينية. وفروخ يذكر هنا عشرات الأسماء، كما فعل في كتابه عن قدوم الفلسفة اليونانية إلى العرب، عندما ذكر المترجمين السريان وفصّل ما نقلوه. وهو يلاحظ أنّ كثيرًا من هؤلاء كانوا ينقلون النصوص العلمية والنصوص الفلسفية معًا أو على التوالي. وهو يعتمد في التسميات والترجمات على كتاب جورج سارتون في تاريخ العلوم، وكتاب فيستنفلد في أسماء النَقَلة الأوروبيين عن العربية والعبرية. ولفيستنفلد كتابٌ آخر في أسماء النقَلة السريان وتراجمهم، سبق لفروخ أن اعتمد عليه في كتابيه: **العرب والفلسفة اليونانية، وعبقرية العرب في العلم والفلسفة.**

في الفقرة الثانية من هذا القسم يذكر النقَلة من العربية إلى العبرية. وكان العلماء اليهود ينقلون في البداية إلى العبرية لإفادة بني قومهم وتطوير علوم اللاهوت والفقه في دينهم. ثم احترفوا هذه العملية بين العرب والأوروبيين. فبعض نصوص ابن رشد نُقلت إلى العبرية فاللاتينية ولمّا يمض على وفاته أربعون عامًا. وهذه الفقرة طريفةٌ ولافتة، لكنّ فروخ لا يُطيل فيها، بل ينتقل إلى الفقرة الأخيرة في القسم الثالث، وهي أطول فقرات هذا القسم وأكثرها إفادة. ففيها يدرس فروخ ثلاث شخصيات (غربية) من خلال الكتب والآراء البارزة، ويذكر عند كل كتابٍ أو فكرة ما يعتبره تأثيرًا عربيًا إسلاميًا. والطريف أنّ الشخصيات هي: موسى بن ميمون وألبرت الكبير وتوما الأكويني. ولست أدري لماذا اعتبر ابن ميمون غربيًا، مع أنّه يهودي مشرقي، تجول بين الأندلس في المغرب واليمن ومصر، ومات في مصر، وكان يكتب بالعربية والعبرية، وما فكّر في الغرب ولا في خدمة الغربيين، بل كان يؤلّف ويفكّر لبني قومه اليهود الذين صاروا يعتبرونه خلال حياته حَبرهم الأكبر، وطبيبهم الأكبر، فضلًا عن المسلمين الذين قدّروا علمه بالطب، وأفادوا منه في فهم كثير مما لم يكونوا يعرفونه عن اللاهوت اليهودي والفقه اليهودي. وما كان الأمر واضحًا في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، لكننا نعرف من البحوث المعاصرة أن أكثر آرائه ومؤلفاته ذات أصول إسلامية، ولا سيما في علم الكلام والفقه (أنظر له:

دلالة الحائرين)! وما يقال عن ابن ميمون يقال عن عديدين قبله وبعده، ممن اكتشف الباحثون في العقود الأخيرة نصوصًا لهم ترجموها للمعتزلة أو للغزالي أو لابن رشد وضاعت أصولها العربية! ولم يقارن فروخ دائمًا بين ألبرت الكبير وتوما الأكويني من جهة، والفلسفة الإسلامية من جهةٍ ثانية، لكنه لخّص، استنادًا إلى مراجع أوروبية مثل وولف وجيلسون، فلسفتهما ولاهوتهما، والذي يعرف الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، يستطيع أن يتبين بسهولة أنّ لها أصولًا إسلامية، حتى عندما يكون الكتاب في نقد الإسلام أو علوم كلامه!

كتاب عمر فروخ هذا كتابٌ سريع لكنه يمثّل تاريخ البحث العلمي في علائق الغرب والشرق في الزمان الذي أُلّف فيه. وإذا كان لكتابيه اللذين ذكرناهما مرارًا (العرب والفلسفة اليونانية، وعبقرية العرب في العلم والفلسفة) نزعة تعليمية، فليس الأمر كذلك مع هذا الموجز. فهو من جهةٍ يريد فيه أن يُثبت أصالة العرب والمسلمين في العلوم كما في الفلسفة، وفضلهم بالتالي حتى يقدّم «معرفةً» لبني قومه عن تاريخ حضارتهم وأمجادها وتأثيرها في العالم. وهو رائدٌ في المجالين أو الاهتمامين في بلاد الشام؛ إذ لم يسبقْه إلى ذلك غير المصريين الذين بدأوا الكتابة في التاريخ الثقافي والتاريخ العلمي للأمة وعلائقها العالمية قبله بعدّة عقود. والمؤْسِف أنه لم يعد إلى الكتابة المنفردة في ذلك أو في هذا المجال بعد مطالع الستينيات، بل ضَمَّن ذلك كلّه في كتابيه: عبقرية العرب، والفكر العربي. إنه مذهبٌ في التفكير والتأليف ساد ثلاثة أو أربعة عقود بين الثلاثينيات والستينيات من القرن الماضي، وكانت له فوائد في الثقافة الوطنية والعربية. وقد انقضى للأسف وانقضت آثاره، لكنه يبقى جهدًا جادًّا لا يمكن إنكاره وتقدير إنجازات أهله وأصحابه.

رضوان السيد

الكتاب الثاني

أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية الوسيطة(*)

(*) منشورات مكتبة منيمنة، بيروت، الطبعة الثانية، 1371 هـ - 1952 م.

الكلمة الأولى

لا شك في أن للعرب فضلًا على العلوم والفلسفة، ولكن ما درجة هذا الفضل في تاريخ الفكر البشري؟ - إننا إذا اعتبرنا العصور التي ازدهرت فيها الفلسفة الإسلامية أدركنا حالًا أن العرب قد أدّوا رسالتهم الثقافية على أتم وجوهها. فالعرب لم يستفيدوا فقط من نتاج الفكر البشري، بل قاموا بدورهم - مع كل ما اعترضهم من مشاقّ ومثبطات - بتنمية هذه النتاج وإعداده لتستفيد منه الشعوب الأخرى. وليست هذه الأوراق سوى إشارة إلى هذا الفضل.

ع. ف.

الكلمة الثانية

في هذه الطبعة الثانية زيادات لا بدّ منها. على أن هذه الدراسة يجب أن تبقى موجزة حتى لا تخرج عن النطاق الذي رُسم لها يوم ظهرت في طبعتها الأولى، مع أن موضوعها - أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية - أوسع مدى من أن يُحاط به.

ولقد كان قد سبق لي - عام 1944 - أن أصدرت في هذا الموضوع نفسه كتابًا يقع في نحو مائتي صفحة اسمه «عبقرية العرب في العلم والفلسفة». وهذا الكتاب منتظر قريبًا في طبعة ثانية.

29 ذي الحجة 1369
11 تشرين الثاني 1950

ثقافة أوروبة في العصور الوسطى

حينما كانت الحروب الصليبية مستعرة في الشرق، في القرنين السادس والسابع للهجرة (الثاني عشر والثالث عشر للميلاد) تزرع الخراب في كل مكان وتقضي على مظاهر النهضات المختلفة، كانت الثقافة الإسلامية تسحب أذيالها في أوروبة فتنبت على آثارها العلوم والفنون وتزدهر الحضارة وتتسع المدنية.

لقد كانت أوروبة حتى ذلك الحين غارقة في ظلام من الجهل دامس. إن العلوم القديمة (اليونانية والرومانية) بدأت تخسر منزلتها منذ القرن الميلادي الثالث بعوامل كثيرة، منها مقاومة الكنيسة لكثير من العلوم والآداب الوثنية. ثم كانت غارات البرابرة الهون والجرمان في القرن الرابع والقرن الخامس والقرن السادس للميلاد فتقوضت الحضارة القديمة وامّحى العمران ونسي الناس العلم، اللهم إلا بعض الرهبان في أديرتهم وبعض العلماء في زوايا بلادهم يدرسون كتابًا قديمًا في النحو أو التاريخ، وقد يشرحونه شرحًا لغويًا صرفًا. وربما قرأ بعضهم شيئًا من الأدب القديم أو الفلسفة اليونانية. على أن مثل هذا النشاط الفكري كان فرديًا لا يتصل بحياة الشعوب ولا يؤثر في السواد الأعظم. وحسبك أن تعلم أن شارلمان، الذي توفي مع أبي نواس في عام واحد (199 هـ، 814 م) أنشأ في قصره مدرسة لأبناء الأمراء يتعلمون فيها بعض الأمور الابتدائية - لا تتعدى شيئًا من القراءة والخط وشيئًا من الحساب. وبعد موت شارلمان نشبت، في القرنين التاسع والعاشر، اضطرابات سياسية بين الأمراء أنفسهم أو بين الأمراء والكنيسة محت ما بقي من آثار العمران الأولى وما نجم قبيل ذلك من أبكار العلوم. ولقد خضعت ثقافة أوروبة آنذاك لأربعة عوامل:

(1) سيادة اللغة اللاتينية، التي كانت لغة الدين ولغة العلم والتعليم، يعرفها رجال الدين ويعرفها أفراد وقفوا أنفسهم على علوم لم تكن تعدو الدين في أكثر الأحيان. أما اللغات القومية كلها فكانت لا تزال «لهجات عامية» لم تدون حروفها بعد كالإنكليزية والألمانية أو أنها كانت لا تزال فروعًا غير مذهبة الحواشي ولا واضحة المعالم تطلع بين اللغة اللاتينية واللغة الجرمانية كاللإفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية.

(2) ولما جهل «الشعب» اللاتينية جهل العلم جملة واحدة، وكل ما عرفه الأوروبيون يومذاك من التاريخ مثلًا لم يزد على بعض المغامرات الخيالية والأعمال العنترية المنسوبة إلى الاسكندر المكدوني ويوليوس قيصر أو إلى بعض أبطال الإلياذة. أما التاريخ الأوروبي نفسه فكانت حوادثه غامضة مشوهة تنسب الحادثة إلى بلدين أو أكثر وتخضع لعمل الوهم السقيم. وأما ما نسميه «علمًا» فقد كان مفقودًا البتة، سوى بعض المعارف القديمة المبتذلة والخاطئة كالقول بالعناصر الأربعة وبأن الأرض مسطحة.

(3) الخرافات - وجر الجهل وراءه خرافات كثيرة كالاعتقاد بالتنجيم وبالسحر وبأن المرض يأتي من دخول الشياطين في أجسام البشر، وبأن هنالك حيوانات غريبة لها وجوه الكلاب وأجساد الناس، أو صدور البشر وأرجل المعزى، أو أن لبعض المخلوقات عينًا واحدة في وسط الجبين أو عينين في المنكبين. واعتقدوا أن الأرض سطح ينتهي عند مشرق الشمس ومغربها. وأن من يجرؤ على الإبحار إلى ظهر البحر يصل إلى حافة العالم ثم يسقط هنالك في جهنم التي يظهر لهيبها وراء الأفق حينما تغيب الشمس.

(4) سيادة الكنيسة - وكانت السلطة الروحية (الدينية) في يد الكنيسة. أما السلطة الزمنية (الدنيوية) فكانت موضع نزاع بين الأمراء والبابوات مرة يستبد بها هؤلاء ومرة أولئك. ومع أن الكنيسة قامت بقسط وفير من حفظ العلم والتعليم والفن الكنسي والأدب الديني والقيود الاجتماعية فإنها وقفت سدًا منيعًا في وجه التفكير. لقد كان كل تفكير مخالف لتعاليم الكنيسة أو مستغرب لدى رجالها يعد

كفرًا وهرطقة (بدعة) يعاقب المجترئ عليه بأنواع التعذيب وبالقتل. ولقد ذهب أكثر المفكرين الأولين والعلماء السابقين في العصور الوسطى ضحية جرأتهم.

الميادين التي التقى بها الشرق بالغرب

التقى الشرق بالغرب - فيما يتعلق بالثقافة - في خمسة ميادين، ثلاثة منها رئيسية، على أن الشرق قد خرج منها جميعها بأوخم العواقب العمرانية والسياسية والنفسانية، أما الغرب فخرج بأحسن النتائج في الحضارة والثقافة خاصة. هذه الميادين هي الأندلس التي حكمها العرب وعمروها ثمانمائة عام. ثم صقلية التي نعمت بالحكم العربي أو بالثقافة العربية قرونًا كثيرة. ثم الساحل السوري المصري الذي احتمل محنة الحروب الصليبية قرنين كاملين. وكذلك التقى الشرق بالغرب في شمالي إفريقية التقاء ثقافيًا في الأكثر، وفي بلاط القسطنطينية قبل القرن الخامس عشر التقاء يسيرًا.

(1) الميدان الأندلسي - فتح العرب الأندلس عام 92 هـ (711 م) وأقاموا فيها دولة كبرى وبنوا حضارة عظمى، حتى أنه لما تقوضت دولة بني أمية في الأندلس وقام على أنقاضها دويلات صغيرة لا حول لها سياسيًا ولا طول، ظلت العلوم العقلية على الأخص تضيء ظلمة هذا الأفق السياسي المدلهم.

وطمعت الأندلس بعلوم المشرق فاستقدمت العلماء وجمعت الكتب ووازنت بين الآراء، ولم يمض وقت طويل حتى ازدانت المدن الأندلسية الكبرى مثل قرطبة وأشبيليه ومالقة وغرناطة بجامعات تدرس فيها العلوم الدينية والرياضية والعقلية. ولم يقتصر طلب العلم في هذه الجامعات على الأندلسيين المسلمين فحسب، بل كان يأتيها الطلاب من أنحاء أوروبة المسيحية أيضًا. فمن أوائل هؤلاء رجل إفرنسي يدعى غربرت أصبح فيما بعد بابا (سيلفستروس الثاني 999-1003 م) وعاد من الأندلس بالأرقام العربية وبمعارف تتعلق بالعلوم العددية. ومنهم روبرت أوف تشستر الإنكليزي، سكن الأندلس (1141 - 1147 م) ونقل عام 540هـ (1145 م) كتاب الجبر للخوارزمي، وكتبًا في الكيمياء وعلم الهيأة

(الفلك). وكذلك نقل بالاشتراك مع هرمانوس دالماتا القرآن الكريم، وقد نشرت هذه الترجمة في بازل بسويسرة عام 1543م.

ومنهم هرمانوس المذكور آنفًا، سكن الأندلس (1138 - 1142 م)، ونقل بعض كتب الفلك. وله مؤلف واحد يظهر عليه الأثر العربي ظهورًا شديدًا.

ومنهم دانيال مورلي الإنكليزي (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) سكن الأندلس وعرف هنالك كتاب المجسطي لبطليموس، وكتب «كتاب الفلسفة» أو «كتاب الطبيعية الدنيا والعليا» الذي يظهر فيه الأثر العربي وخصوصًا في الفصول المتعلقة بالفلك.

وأشهر النقلة من العربية إلى اللاتينية جيرارد القرموني، سكن طليطلة (1114 - 1118 م) ونقل المجسطي من العربية، ثم نقل كتاب الأسرار في الكيمياء للرازي، والقانون لابن سينا، وكتاب حساب الجبر والمقابلة للخوارزمي، وكتاب المُدخل إلى علم الأفلاك للفرغاني، ونقل كثيرًا من كتب الكندي. ومن مشاهير النقلة أيضًا أديلارد أوف باث، من أعظم علماء الإنكليز قبل روجر بايكون ومن الذين مهدوا لدخول العلوم والفلسفة الإسلامية إلى إنكلترة: نقل من العربية أربعة كتب لأبي معشر الفلكي إلى اللاتينية (بالاشتراك مع يوحنا الإشبيلي) ونقل زيج الخوارزمي وكتاب الأرقام الهندية للخوارزمي أيضًا وغيرهما من كتب الفلك والحساب. ومن مشاهير النقلة في هذا الميدان ميشال سكوت وأفلاطون التيفولي ودومينيقوس غنديسالفي وهوغ سانتيلا وغيرهم.

ولقد قام النقلة الإسبان بمعظم النقول الطبية المشهورة، سواء منها تلك التي كان العرب قد نقلوها عن جالينوس وأبقراط أم تلك التي ألفها ابن سينا.

(2) الميدان الصِقّلي - جهز زيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب أمير تونس (202 - 224 هـ 817 - 838 م) حملة كبيرة استولى بها على جزيرة صقلية وعلى بعض شواطئ إيطالية حتى اضطر البابا يوحنا الثامن (872 - 882 م) إلى دفع الجزية عامين متواليين. ومع أن النورمان استطاعوا الاستيلاء على جنوب إيطالية وصقلية نهائيًا (485 هـ 1092 م) فإن الثقافة العربية عاشت هنالك بعد

ذلك دهرًا طويلًا. وكان ببلاط ملك صقلية روجر الثاني وابنه غليام الأول عربيًا إسلاميًا، حتى اتهم روجر بأنه مسلم لما في حياته الشخصية من الشبه بحياة المسلمين ولأنه رفض أن يقوم بحملة صليبية مع شدة إلحاح البابا. ولقد اجتمع في بلاط صقلية العلماء المسلمون والنصارى واليهود وعلماء من اليونان والإنكليز.

في هذا الميدان نُقل المجسطي مرة أخرى من العربية، وكتاب المناظر (البصريات Optico) لبطليموس أيضًا من العربية إلى اللاتينية، نقله الرياضي الفيلسوف أوجين البلرمي، ولولاه لضاع هذا الكتاب مرة واحدة. وكذلك نقل كتاب كليلة ودمنة من العربية إلى اليونانية. ونقل ميخائيل سكوت موجزًا لكتاب ابن سينا في النفس إلى اللاتينية في أيام فريدريك الثاني ملك صقلية (أوائل القرن الثالث عشر). وفي هذه الأثناء أنشأت(*) مدرسة سالرنو (جنوبي إيطالية) لتدريس الطب العربي.

(3) الحروب الصليبية - أمَّ الشرق في أثناء الحروب الصليبية بعض علماء الغرب، وأمَّه أيضًا بعض الغربيين محاربين ثم تركوا الحرب و«تبلّدوا». من هؤلاء اسطفان الأنطاكي، وهو إيطالي من بيزا سكن أنطاكية، ونقل حول 1127 م «كتاب الملكي في الطب لعلي بن العباس المجوسي» (ت 384 هـ، 994 م). وقد طبع هذا الكتاب باللاتينية (البندقية 1492 وليون 1523) وكتب إلي أستاذي الدكتور فيليب حتي يقول: «وهذا المؤلف الطبي هو الوحيد الذي نقله الصليبيون للاتينية لمّا كانوا في سورية». وهناك شخصان آخران، برنارد سيلفستر وفيليب الطرابلسي، اشتغلا في هذا العهد بالنقل من العربية إلى اللاتينية، ولكننا لسنا على يقين مما نقلا.

(4) ولعبت شمالي إفريقية دورًا في نقل العلوم والفلسفة من الشرق إلى الغرب لمّا كان يتردد بينها وبين الأندلس وصقلية من الفلاسفة والعلماء. من هؤلاء ليوناردو البيزاني، ولد في بيزا بإيطالية نحو 1170 م وسكن في مطلع حياته مدة طويلة في بجاية (الجزائر) حيث كان والده تاجرًا، وهنالك تلقى

(*) أنشئت.

علومه. ولما رجع إلى مسقط(*) ألّف كتبًا في الحساب كثيرة: كتاب جداول الأعداد، كتاب الهندسة العملية، كتاب طريقة حل الأعمال.

(5) وكان بلاط القسطنطينية ملتقى الشرق بالغرب منذ أيام أمرئ القيس إلى أيام بني حمدان، ثم فتح الأتراك القسطنطينية (1453 م).

في هذا الميدان نقل ليو توسكوس كتاب تعبير الرؤيا (تفسير المنامات) لمحمد ابن سيرين المتوفى سنة (110 الهجرة - 728 م) من اليونانية إلى اللاتينية بعد أن كان قد نقل من العربية إلى اليونانية.

أثر العلماء والفلاسفة المسلمين

لو حاولنا تبيان أثر العلماء المسلمين في الفلسفة الأوروبية وفي الفلاسفة الأوروبيين وخصوصًا في الرياضيات والفلك والطب، لوجب أن تشمل محاولتنا هذه تأريخ العلوم في العصور الوسطى كلها، وقد ألف الغربيون في ذلك مجلدات ضخمة. على أنني سأحاول تبيان أثر أشهر أولئك الفلاسفة المسلمين على وجه الاختصار أو بشيء من التوسع.

1) المعتزلة - حينما بنى المعتزلة قبول ما جاء في الدين على العقل وحده وجعلوا «أصول الدين» موضع بحث وتعليل قد يخالف ما ثبت في اعتقاد الناس، أطلقوا هزة عنيفة في الإسلام وفي غير الإسلام. ولقد أثروا في يهود المشرق تأثيرًا انتقل إلى الفلسفة اليهودية ثم إلى الفلسفة الأوروبية أيضًا. فمن الذين تأثروا بالمعتزلة سعديا ابن يوسف أو سعيد الفيومي (ت 942 م) وخصوصًا في الإلهيات. وله في اللغة العربية كتاب الأمانات والاعتقادات انتهى منه 933 م.

2) إخوان الصفا - جمعت رسائل إخوان الصفا معارف زمانها وأثرت في الشرق كثيرًا. ولما أمّ أبو الحكم عمرو بن الرحمن الكرماني الأندلسي (459 هـ - 1066 م) الشرق عاد ومعه هذه الرسائل. وقد ظهر أثر رسائل إخوان

(*) مسقط رأسه.

الصفا في الكيمياء خاصة، ونقلت إلى العبرية، وأثرت في الفلسفة اليهودية وعلى الأخص في فلسفة سليمان بن يحيى بن جبيرول (ت 1057 م) الملقب بأفلاطون اليهود وفي فلسفة معاصره بهيا بن باكودا. وفي رسائل إخوان الصفا بحوث في الرياضيات وفي علم الحياة والتطور على الأخص، سبق بها إخوان الصفا علماء العصور الحديثة. وبعض آراء إخوان الصفا في علم الحياة تدعو فعلًا إلى الدهشة.

3) الكندي - يعقوب بن إسحق الكندي (ت نحو 256 هـ، 873 م) حكيم العرب ومن أوائل فلاسفة الإسلام، نقلت أكثر كتبه إلى اللاتينية وطبعت منذ أوائل عهد العالم بالطباعة، منذ 1531 م. ولقد حفظت لنا اللغة اللاتينية من كتب الكندي أكثر مما حفظته اللغة العربية نفسها مما يدل بلا ريب على مدى الأثر الذي تركه هذا الفيلسوف في العقل الأوروبي. وكان تأثير الكندي في الطبيعيات والبصريات عظيمًا وخصوصًا عند روجر بايكون (ت 1294 م) وهو من أكابر أصحاب العلم التجريبي في إنكلترة، وإليه يُنسب اختراع البارود في الغرب. وكذلك تأثر به فيتلو (ت نحو 1270 م) وهو بولوني ألماني لم يمل إلى اللاهوت بل إلى الرياضيات والطبيعيات والبصريات. وقد ألّف الكندي في الإيقاع الموسيقي قبل أن تعرف أوروبة الإيقاع بعدة قرون.

4) الرازي الأول - أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (ت 311 هـ 923 م) جالينوس العرب وأعظم أطباء المسلمين ومن أكبر المفكرين والأطباء في جميع العصور الوسطى، وهو طبيب وكيماوي وطبيعي وفيلسوف. له كتاب الأسرار (في الكيمياء) نقله جيرارد القرموني وأصبح المصدر الأساسي لعلم الكيمياء في العصور الوسطى وما بعدها. وألف الرازي كتاب «الحاوي» في الطب ثم اختصره في «كتاب المنصوري». وقد نقل كتابَ الحاوي إلى اللاتينية الطبيب اليهودي الصقلي فرج بن سليم عام 668 هـ (1269 م) تحت إشراف شارل الأول صاحب أنجو (ملك نابولي). وطبع كتاب الحاوي للمرة الأولى عام 1486 م وللمرة الخامسة 1542 م. وكذلك نُقل كتاب المنصوري إلى اللاتينية (1565 م) ثم إلى لغات أوروبية حديثة. وفي هذا الكتاب أول تقرير سريري للجُدَري.

5) الفارابي - المعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول، ما زال يثير اهتمام الأوروبيين إلى اليوم. نُقلت كتبه إلى اللاتينية وطُبعت جملة واحدة في باريس 1638 م. تأثر به روجر بايكون لما قال: «إن العقل الفعال ليس جزءًا من النفس الإنسانية، ولكنه مفارق لها تمامًا ومختلف عنها في مادته اختلافًا جوهريًا»[1]، وكذلك يقتص ألبرت الكبير (ت 1280 م) أثره وأثر ابن سينا في فهم تعاليم أرسطو وعرضها[2] وحرص أتباع مدرسة شارتر في فرنسة (وهي مدرسة أسسها في القرن العاشر الميلادي رجل اسمه فولبرت Fulbert) على أن يوفقوا بين آراء أرسطو» وأفلاطون على مثال ما فعله الفارابي في رسالته المشهورة «التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» وتأثر به كثيرون من الأوروبيين في تبويب الفلسفة أمثال رونالد القرموني، ودومينيقوس غنديسالفي وغيرهما. كما أن جميع فلاسفة أوروبة في العصور الوسطى أخذوا عنه[3].

6) ابن سينا - المعلم الثالث والشيخ الرئيس (ت 428 هـ 1037 م) ثاني أطباء المسلمين بعد الرازي، وأشد فلاسفة المسلمين أثرًا في الفلسفة الأوروبية بعد ابن رشد. وكان أثره في الطب أشد من أثره في الفلسفة على شدة أثره فيها. وأكثر الذين تأثروا بالفارابي تأثروا بابن سينا أيضًا. من هؤلاء اسكندر الهالي الإنكليزي (ت 1245 م) وتوماس اليوركي الإنكليزي (1260 م) الذي كتب في الإلهيات حسب رأي أرسطو متأثرًا بابن سينا، قبل أن يُتم ألبرت الكبير شرح إلهيات أرسطو وقبل أن يبدأ القديس توما بشرحها[4]. ولقد أدرك روجر بايكون أن أرسطو أخطأ في أمور معلومة فخلع الثقة به عنه. وكثيرًا ما اعتمد في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا[5].

---

(1) Üeberweg, vol. 2, p. 470.

(2) Üeberweg, vol. 2, p. 409.

(3) Hammond, p. 17.

(4) Üeberweg, vol. 2, pp. 384 and 397.

(5) Üeberweg, vol. 2, p. 469.

ولقد أنجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين: ألبرت الكبير (1193 - 1280 م) والقديس توما الأكويني (1226 - 1274 م) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيرًا. إن ألبرت الكبير قلد ابن سينا في التأليف، فجمع علوم أرسطو في مجموع واحد كما فعل العرب وخصوصًا ابن سينا. ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله وسلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية ملك مسلك أرسطو، اعتمد على أسلوب ابن سينا في سياقة آراء أرسطو. وقلد القديس توما ابن سينا في القول بتعدد أشخاص الملائكة وأنهم مفارقون للمادة.

وتأثر متّى الأكواسبارطي الذي أصبح كردينالًا عام 1291 وتوفي 1302 م بنظرية الفيض عند ابن سينا. وكذلك ديترش الفريبورغي (ت بُعيد 1310) الذي رأى أن الخلق لا يمكن أن يكون عمل غير الله، وأن نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشملها ما دامت الأسباب الثانية لا تعمل إلا بأثر من الأسباب الأولى. وكذلك وافقه ديترش بأن العقل الفعال هو «المبدأ السببي لمادة النفس، وأن صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني» وخالف في ذلك القديس توما[6].

أما في الطب فقد نقل جيرارد القرموني كتاب القانون الذي طبع بين عام 1473 وعام 1500 م خمس عشرة مرة باللاتينية ومرة بالعبرية، وظل «الكتاب المقدس» في الطب مدة لم يتمتع بمثلها كتاب غيره. طبع القانون في روما بالعربية عام 1593م، ومعه كتاب النجاة الذي نقل إلى الإفرنسية وطبع عام 1658 م. وأكثر كتب ابن سينا نقلت إلى اللاتينية والعبرية.

7) ابن الهيثم - أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم (ت نحو 431 هـ 1039 م) عالم طبيعي له تشريح للعين، ومسائل في العين تعرف في أوروبة بمسائل ابن الهيثم. وله كتاب المناظر فيه نظريات تعتبر جزءًا من العلم الحديث، نقل إلى اللاتينية في آخر القرن الثاني عشر، وكان له تأثير كبير على روجر بايكون وفيتلو.

---

(6) Üeberweg, vol. 2, p. 559.

8) المعري – للشاعر الحكيم أبي العلاء المعري (ت 449 هـ 1058 م) نثر وشعر لا فلسفة فيهما على الحصر. ولكن له «رسالة الغفران» يصف فيها رحلة خيالية إلى الجنة والنار يرى فيهما بعض الأدباء والشعراء والعلماء فيحادثهم ناقدًا ومتهكمًا.

وإذا كانت قصة الإسراء والمعراج الإسلامية قد أوحت إلى دانتي الليغييري (ت 1321 م) فكرة الكوميديا الإلهية، فإنّ تفاصيل الكوميديا الإلهية مبنية على آراء المعري في رسالة الغفران. ولعل جون ملتن قد تأثر في قصيدتيه الكبيرتين، «الفردوس المفقود» و«الفردوس الموجود» برسالة الغفران أيضًا تأثيرًا واسع المدى[7].

9) الغزالي – كره الغزالي (ت 505 هـ 1111 م) تسرب الفلسفة إلى العامة لئلا تفسد عقائدهم وحاول هدمها عندهم، فكان من أجل ذلك «حجة الإسلام». ولقد نقلت كتبه وخصوصًا «الأحياء» قبل 1150 أي بعد موته بأقل من أربعين سنة فأعجب به فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه أبو الفرج بن العبري (ت 1286 م) في «كتاب الحمامة» في الأخلاق. وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب» الذي ألّفه بالعربية في أواخر القرن الحادي عشر أو أوائل القرن الثاني عشر. واعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري العصور الوسطى. ويرى أرنست رينان أن هيوم لم يقل شيئًا أكثر مما قال الغزالي. إلا أن غ. هـ. لويس[8] انتقد رينان على إطلاق هذه [هذا]القول بلا تقييد. ويتجلى أثر الغزالي في ثلاثة مظاهر:

(أ) نفي السببية – يرى الغزالي أن الأمور تتم بإرادة الله لها لا بالأسباب الظاهرة لنا، وليس بمستغرب أن يتبعه رجال الكنيسة في ذلك. ولقد شابهه أيضًا دافيد هيوم (ت 1886) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسبب إلى التذكر لا إلى الحقيقة، وقال: إن تعاقب أمرين لا يوجب أن يكون أحدهما سببًا للآخر. إلا أن الغزالي يرد العلة الحقيقية إلى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثًا نفسانيًا ويردها إلى

---

(7) راجع: حكيم المعرة للدكتور عمر فروخ، الطبعة الثانية، بيروت، 1948، ص 120 – 128.

(8) Enc. Br. II[th] ed. vol.2, p. 188.

التذكر: إننا إذا سمعنا صوتًا فحكمنا بأن صاحبه إنسان فلأنا نذكر أننا سمعنا من إنسان مثل هذا الصوت لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلة يدركها العقل.

(ب) الشك - ليس القول بالشك في «نظرية المعرفة» جديدًا عند الغزالي، فلقد سبقه إليه القديس أوغسطين (ت 430 م) ورأى أن فينا حواس ظاهرة ثم حواس باطنة فوقها، ثم عقلًا فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها. ولكن العقل الإنساني يجد شيئًا أسمى منه، إذ إنه هو متبدل يدرك تارة ويقصر أخرى.. ويسعى حينًا إلى المعرفة. على أن «الحقيقة نفسها غير متبدلة، فإذا رأيت طبيعتك متبدلة فارق بنفسك إلى المصدر الخالد لنور العقل. أما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل: الله، ولا يمكن أن نتخيل حقيقة أسمى منها لأنها تشمل جميع الوجوه الحقيقي». إلا أن الغزالي يفوق أغسطين في أن أغسطين يشك في العقل ثم «يحاول أن يعرف بالعقل» بينما الغزالي يشك في العقل ثم «يوقن بأنه يعرف بنور يقذفه الله في القلب». والعجيب أن ديكارت (ت 1650 م) غفل عن الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك.

(ج) إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه - هذا أبرز ما تركه التفكير الإسلامي على التفكير الأوروبي في العصور الوسطى. لم يحاول الغزالي أن يوفق بين الدين والفلسفة، بل أخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه. وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى وخصوصًا عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الإسلامية وبابن رشد[9] وبالغزالي أيضًا. ومنذ أيام أنسلم أسقف كنتربري، (ت 1093 م) وفقهاء العصور الوسطى يقولون: إن صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة.

10) ابن باجة - عاش ابن باجة نحو خمسين عامًا (ت 533 هـ 1138 م) ولكنه افتتح عهدًا جديدًا في الفلسفة فبنى التفكير الفلسفي على الرياضيات والطبيعيات وفصل في البحث بين الدين والعقل وأخذ بالعقل وحده. وقد أثر في التفكير الأوروبي من طريق موسى النربوني الذي نقل «تدبير المتوحد» إلى

(9) Üeberweg, vol. 2, p. 429 u.

العبرية، وأثر في ألبرت الكبير[10]. وفي بوتيوس داسيا الذي قال بأن الإنسان يبلغ السعادة بالوصول إلى الحقائق العلمية وسكت عما وراء ذلك. وكان له أثر بالغ في ابن رشد وفي ألبرت الكبير[11]. ومن طريق هذين الفيلسوفين انتشرت آراؤه في الشرق والغرب، وبهذا كان رأس الفلسفة العقلية في العصور الوسطى.

11) ابن طفيل - ابن طفيل (ت 581 هـ، 1185 م) من جبابرة الفكر في العصور الوسطى، له «رسالة حي بن يقظان»، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الإنسان الطبيعية وفي تطور العقل الإنساني تطورًا طبيعيًا، حتى يبلغ إلى أعلى مراتب المعرفة. وقد نقلت هذه الرسالة إلى العبرية، ونقلها بيكوك إلى اللاتينية وطبعها مع الأصل العربي عام 1671 م. ثم إنها نقلت إلى الهولندية (1672) ثم إلى الإنكليزية أربع مرات على الأقل أولها عام 1674 ثم إلى الألمانية ثلاث مرات (1726، 1783، 1907) ثم إلى الإفرنسية نقلها كاترمير (ت 1857 م) وليون غوتيه (1900) ثم إلى الإسبانية مرتين (1900) ثم إلى الروسية (1920) فتأثر بها بلتاسار غراتسيان في قصة «اندرنيو» (1650م)، وروسو في كتابه «إميل»[12] وسبينوزا (ت 1677م) ونالت إعجاب ليبنتز (ت 1716)[13] وظهر أثرها في قصة روبنصن كروزوو[14] المؤلفة 1719 م. ولقد كان من أثرها أن حاول موسى بن ميمون التوفيق بين الفلسفة والتوراة، وإن حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة والمذهب الكاثوليكي. أما آراء ابن طفيل في النشؤ[*] الطبيعي والبيئة الطبيعية وفي نظرية المعرفة والعلم التجريبي وفي منطق البحث والاختصاص بفن واحد من فنون الفلسفة فقد أثرت في اتّجاه التفكير الأوروبي الحديث.

12) ابن رشد - يحتل ابن رشد (ت 595 هـ، 1198 م) مكانًا رفيعًا في تاريخ العلم، فهو من جبابرة المفكرين في العصور الوسطى لما في فلسفته من

(10) Sarton, vol. 2, p. 138 and Mieli, p. 188.

(11) Sarton, vol. 2, pp. 117 and 183.

(12) Üeberweg, vol. 2, pp. 313 and 722.

(13) Sarton, vol. 2, p. 286 and Enc. Isl., vol. 2, p. 425.

(14) Sarton, p. 286 and cf Hampe, p. 285.

(*) النشوء.

قيمة ذاتية ولما أحدثت فلسفته من هزة في التفكير الإنساني. ولم يكن ابن رشد شارحًا لكتب أرسطو فحسب «فكثيرًا ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيرًا صحيحًا». لقد كانت تلك الشروح الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى أنها كانت تُطبع مع كتب أرسطو نفسها. إن وليم او كزر (ت 1231 م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغورس التاسع لتهذيب كتب أرسطو اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد. ونقلت كتب ابن رشد إلى العبرية واللاتينية، وقد طبعت في البندقية وحدها أكثر من خمسين مرة. وقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها، مما لم يتفق لفيلسوف آخر، وخصوصًا أولئك الذين كانت فلسفتهم متسعة النطاق متعددة النواحي ومخالفة للآراء الدينية السائدة.

الرشدية وخصوم الرشدية

إن فلسفة ابن رشد حلت عقال الفكر الأوروبي، ثم فتحت أمامه باب البحث والمناقشة والموازنة واسعًا على مصراعيه، وخصوصًا بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية. وقد أعجب مفكرو العصور الوسطى في أوروبة بشروح ابن رشد وبإصابة آرائه معًا، فنشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث ولترك الاعتماد على الروايات الدينية. فأدى هذا إلى قيام «خصوم الرشدية» للدفاع عن الدين بمهاجمة ابن رشد خاصة ومهاجمة أرسطو معه.

كان رأس المذهب الرشدي سيغر البرابسوني الذي احتل مقامًا ساميًا في جامعة باريس فاستصدرت الكنيسة حكمًا بطرده من الجامعة. ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف نشاطه، إلا أنه قُتل غيلة بين 1271 و1284 م. وقد قال سيغر بأن ألبرت الكبير والقديس توما شوَّها فلسفة أرسطو، واعتقد بقِدم العالم وبأن الله لا يقدر أن يخلق إلا موجودًا واحدًا (راجع نظرية الفيض)، وبوجود عدد وفير من العقول الخالدة والضرورية، وبأن العقل الإنساني واحد، وبأن الجوهر لا يختلف من(*) الوجود، وبأن لغة العقل تختلف من لغة الشرع.

(*) لا يختلف عن.

ومن الرشديين بوتيوس داسيا زميل سيغر في جامعة باريس ومشايعه في الرأي، ثم برنييه دي نيفل معاصرهما. ومن أبرز الرشديين جان جاندون الفرنسي (ت 1328 م) فإنه سعى إلى أن يلقي عشاء على الشهرة التي حازها القديس توما، ثم ترسم آثار ابن رشد خطوة خطوة فقال بقِدم العالم وقِدم الحركة، وبأن كل ممكن الوجود موجود بالضرورة، وباستحالة القول بأن الله «خلق» الموجودات (راجع نظرية الفيض)، وبأن الله لا يعرف غير نفسه، وبوحدة العقل البشري وخلوده.

فيتضح مما تقدم أن المسائل الأساسية في الفلسفة الرشدية:

(أ) تفسير الوجود تفسيرًا طبيعيًا ماديًا شموليًا (على أساس نظرية الفيض) وفي هذا إنكار للفكرة الدينية لخلق العالم وإنكار العناية الإلهية بمفردات الوجود.

(ب) القول بأزلية المادة وقدم العالم - وفي هذا نفي الإرادة عن الله تعالى في خلق العالم، بل هو نفي لخلق العالم.

(ج) القول بوحدة العقل البشري وعدم خلود العقول الجزئية، أن في البشرية كلها عقلًا واحدًا، وما أفراد البشر إلا مظاهر لهذا العقل فقط، كما تظهر أشباح التفاحة الواحدة في المرايا المتعددة. فإذا مات الفرد انعدم مظهر العقل فيه (كما ينعدم شبح التفاحة في المرآة إذا انكسرت). - قاومت الكنيسة هذا الرأي مقاومة شديدة لأنه ينكر الثواب والعقاب بعد الموت، ويمنع فضل بعض البشر على بعض إذا ماتوا، ويفسح المجال أمام العقل الذي تجلى في أرسطو مثلًا أن يتجلى في غيره. وهذا كله ينفي مراتب السعادة بعد الموت كما جاءت في الأديان.

(د) القول بأن أعمال البشر محتومة عليهم بعوامل مختلفة لا سلطة لهم عليها أو على دفعها. - في هذه «الحتمية» نزع لحرية الإرادة في الإنسان، تلك الحرية التي تقوم عليها تبعة ما يأتيه الإنسان من خير أو شر، فتنتفي حينئذ بذلك نظرية الأخلاق كما عرفتها العصور الوسطى وينتفي الطابع الديني من أعمال البشر.

(هـ) «نظرية الحقيقتين» - أن بين الدين والفلسفة صلة استتمام لا صلة ضرورة، وما يكون صحيحًا في الفلسفة قد يكون فاسدًا في الدين، أو بالعكس. -

إن الأخذ بهذه النظرية ينفي الوازع الديني، ويلاشي قيمة الأوامر والنواهي الدينية في الدين، ثم يجعل حقائق الدين نسبية لا مطلقة. وقد انتقلت الرشدية من باريس إلى بادوا (إيطالية) وازدهرت هنالك حتى أواسط القرن السادس عشر، ومن أتباعها هناك كايتانوس تينائوس (ت 1465 م) الذي حاول التوفيق بين فلسفة ابن رشد وبين تعاليم الكنيسة.

ومنذ أوائل القرن الثالث عشر للميلاد ثارت في أوروبة مقاومة عنيفة لفلسفتي ابن رشد وأرسطو، ثم أخذت تتسع شيئًا فشيئًا حتى عمت العالم المسيحي إلى حين. أما السبب الرئيسي لهذه المقاومة فكان الخطر العميم الذي كان يستهدف له الدين في رأي رجال الكنيسة. من أجل ذلك أصدرت الكنيسة أحكامًا تمنع تدريس تينك الفلسفتين وتحكم على الرشديين بالمحن والنفي والحبس. ثم إنها استكتبت رجالها كتبًا ورسائل للرد عليهم، من أشهر هؤلاء ألبرت الكبير والقديس توما. ثم قام بعدهما نفر أقل شهرة، منهم أغيديوس الرومي من رومية (أوائل القرن الرابع عشر) ورامون لول (ت 1315 م). ولكن ردود هؤلاء كلهم كانت دينية جدلية لا علمية.

13) ابن خلدون - لا نستطيع أن نقول إن عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ 1406 م) قد أثر في العلم والفلسفة في أوروبة بقدر ما نستطيع أن نقول أنه سبق علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ إلى قوانين وآراء، أثبتها مجملة أو مفصلة في مقدمته، قبل أن يتنبه لها العقل الأوروبي بعدة قرون.

إن ابن خلدون[15] أكبر مفلسف للاختبار الإنساني، لا في العصور الوسطى فحسب بل في جميع الزمن الممتد منذ أيام قدماء المؤرخين (اليونانيين) العظام حتى عصر ماكيافلي (ت 1532) وبودان (ت 1576) وفيقو (1725).

---

(15) Machiarelli, Bodin, Vico. Cf. Sarton, vol. 3, p. 1775.

فضل العرب على الفلسفة

1- حفظ المسلمون الفلسفات القديمة وخصوصًا اليونانية من الضياع، ذلك لأن النصرانية لما دخلت بلاد اليونان خافت على الدين من الفلسفة فمنعت تدريسها ودفنت كتبها في دهاليز أو في باطن الأرض. ولما ظفر المأمون (204هـ، 819م وما بعدها) كان كثير من هذه الكتب قد تهرأ أو تلف أو فُقد. ولقد استمرت مقاومة الكنيسة للفلسفة إلى اليوم. ولولا المسلمون لفُقدت الفلسفة القديمة جملة واحدة.

2- لم يكتف المسلمون بنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية بل درسوها وشرحوها وفسروا الغامض منها بقدر ما كانت تسمح لهم الممكنات وأمانة النَقلة السريان. ثم إنهم أضافوا إليها طرق تفكير جديدة واختبارًا جديدًا وقوانين تشمل البيئات الجديدة.

3- حمل المسلمون الفلسفة من الأعصر القديمة إلى الأعصر الحديثة، فكانوا الأساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتاج العالم القديم و«نقل العلوم مهم كابتداعها وابتكارها»[1]. وهكذا عملوا على أن يستمر العلم في العالم فلا يخلو منه العصر الذي كانوا هم سادته وقادته.

4- بما أن الإسلام دين يقوم على الدعوة إلى التفكير ويتطلب من أتباعه تحكيم العقل والإدلاء بالبراهين: «فاعتبروا يا أولي الألباب... قل هاتوا برهانكم

---

(1) جرداق، مآثر العرب في الرياضيات والفلك، ص 7 - وإذا جاء في متن الصفحات التالية قريبًا أرقام صفحات فهي إشارة إلى هذه الرسالة.

إن كنتم صادقين» (القرآن الكريم في آيات متعددة من سور مختلفة)، فإن المسلمين كانوا أولى الناس بالقيام بهذه المهمة الجليلة الدقيقة.

وفي ما يلي أوجه من الرسالة التي أداها العرب والمسلمون للعالم وللإنسانية في العلم والفلسفة:

(أ) الحساب - هذّب العرب الأرقام فسهلوا بذلك العمليات الحسابية والجبرية البسيطة والمركبة «واستخدموا الصفر للغاية التي نعرفها نحن الآن، وتحديد المنازل وبيان علاقة بعضها ببعض. والعرب أول من وضع علامة الجذور. والراجح أنهم أول من وضع علامة الفاصلة للكسر العشري... ويعلم قيمة ذلك... الذين... يقفون على تقصير علماء اليونان الفادح في علمي الحساب والجبر وعجزهم عن السير فيهما بالنسبة إلى... الهندسة» (ص 10-11، 27).

(ب) في الجبر - أما الجبر فالعرب «هم الذين وضعوا قواعده الأساسية وأصوله الابتدائية كما نعرفها اليوم تقريبًا واستخدموا العلامات والإشارات الجبرية بصورة قانونية ونظامية واستنبطوا عددًا من الضوابط والقوانين التي لم تكن معروفة قبلًا... وحل الخوارزمي المعادلة من الدرجة الثانية كما نفعل نحن الآن، وحل عمر الخيام المعادلة من الدرجة الثالثة والرابعة بواسطة قطع المخروط. وهذا أرقى ما وصل إليه علماء الرياضيات في حل المعادلات... وأدركوا العلاقة المتينة بين الجبر والهندسة واستخدموا أساليب الجبر لحل العمليات الهندسية والطريقة الهندسية لحل الأعمال الجبرية فكانت أبحاثهم سابقة لأبحاث ديكارت... واضع أصول الهندسة التحليلية» (ص 11-12، 27).

(ج) في الهندسة - لم يترك اليونان في الهندسة زيادة لمستزيد، ومع ذلك فقد ألّف أبو علي محمد بن الهيثم كتابًا نظير كتاب إقليدس، قضاياه الهندسية جديدة لم يعرفها القدماء. وفهم العرب الهندسة فهما صحيحًا (راجع ص 12، 27).

(د) المثلثات - «أما علم المثلثات والأنساب فهم الذين اكتشفوا أكثر قضاياه وقوانينه وأثبتوا تناسب جيوب الأضلاع إلى جيوب الزوايا المقابلة لها في أي مثلث كروي، واستعملوا الجيوب بدل الأوتار واستخرجوا مساحة المثلثات الكروية

ووضعوا المماس وتمامه والقاطع وتمامه. وكانوا أول من وضع جداولها. وابتكروا القانون الخاص في حل المثلثات ذات الزاوية القائمة، وكانوا أول من اكتشف العلاقات بين الجيب والمماس والقاطع ونظائرها، وأكملوا جداول الأنساب، وأول من عرف أصول الرسم على سطح الكرة» (ص 27، راجع 12-13).

(هـ) علم الهيأة (الفلك) - «والعرب المسلمون أول من قال بإبطال صناعة التنجيم المبنية على الوهم ومالوا بعلم النجوم نحو الحقائق المبنية على المشاهدة والرصد والاختبار... وامتازوا (فيه) على اليونان...». وقد حسبوا حركات السيارات واضطرابها في أفلاكها ورأوا الكلف على وجه الشمس... «وأول من وجد مباشرة بطريقة علمية قانونية طول درجة خط الهاجرة (نصف النهار) وعرفوا استدارة الأرض وعملوا بموجب هذه المعرفة وقالوا بدوران الأرض حول محورها وحسنوا آلات الرصد القديمة وأتقنوها وزادوا فيها وعرفوا الساعة الدقاقة ذات الرقاص» (ص 13 وما بعدها، و27-27) [هكذا ورد في الأصل].

(و) اهتموا بالعلوم التجريبية في الطبيعيات والكيمياء خاصة فمهدوا بذلك السبيل للنهضة الحديثة.

(ز) في الطب - لم «يكن في أوروبة في العصور الوسطى شيء اسمه طب، بل كان ثمت خرافات فقد كانوا يضربون المحموم حتى يخرج منه الشيطان، فإذا كان شيطانه مَريدًا قتلوهما معًا». ثم أشرق الرازي وابن سينا وابن الهيثم وابن طفيل على العالم بتشريح الأحياء والأموات وبالعمليات الجراحية وبالبنج.

5- أوجدوا المصطلحات العلمية فترجمها الأوروبيون وأخذوا بلفظها.

6- جعلوا الأوروبيين ينصرفون عن المذهب الاسكندراني (الأفلاطونية الجديدة) إلى تفهم الأرسطوطاليسية فشقوا بذلك للعالم طريق التفكير الصحيح والعلم المنتج، وصرفوه عن الخيال العقيم.

7- فتحوا أمام التفكير الأوروبي آفاقًا جديدة وهزوا العقل الأوروبي ودلوه على البحث والمناقشة في أمور كان يأخذها بالتسليم والخضوع.

8- علموا العالم التسامح، فإذا كان الأوروبيون يضربون المثل بتسامح ملوك صقليه النصارى لأنهم ضموا في بلاطهم رجال الفكر النصارى والمسلمين واليهود، فإن الخلفاء الأمويين والعباسيين ضموا إليهم رجال الفكر من المسلمين والمسيحيين على اختلاف نحلهم ومن اليهود والصابئة والمجوس. ثم إن العرب لم يفرضوا على هؤلاء اتجاهًا معينًا في التفلسف غير البحث عن الحقيقة.

9- أفادوا البشر النزعة الخالصة في الفلسفة لأنهم طلبوا العلم وسعوا إلى معرفة الحقيقة لذاتها لا لمآرب آخر. واعتبر في ذلك النقلة الذين نقلوا كتب اليونان للعرب، فإنهم كانوا يأخذون أجرهم ثقل الكتاب المنقول ذهبًا ثم يسيئون النقل عفوًا أو عمدًا، حتى أصبح النقل سبة، فكان أحدهم يكره أن يقال له فلان الناقل[2]...

أثر العرب في مجموع الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى خاصة

رأينا في الفصول السابقة شيئًا من أثر الفلسفة الإسلامية العميق في فلسفة العصور الوسطى إلى مطلع العصور الحديثة، جيء به مفرقًا نُتَفًا نتفًا عند الكلام على الفلاسفة المسلمين واحدًا واحدًا، وعلى شيء كثير من الاختصار. وأحب الآن أن أنشئ فصلًا وجيزًا يجمع شتات هذا الأثر في نسق تاريخي معقول. من أجل ذلك سأجيء بكلمة جامعة في نقل الفلسفة من اللغة العربية إلى اللغتين اللاتينية والعبرية، ثم أوجز الكلام على ثلاثة من المفكرين في العصور الوسطى: موسي بن ميمون وألبرت الكبير وتوما الأكويني.

أ- نقل الفلسفة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية

بدأت الحياة الإسلامية تؤثر في الحياة الأوروبية منذ التقت جيوش العرب بجيوش الروم على اليرموك سنة 15 هـ (عام 636 م) ثم جعل هذا الأثر يزداد بنسبة احتكاك الشعبين في ميادين القتال وفي الجوار الاجتماعي[3]. ولما فتح العرب الأندلس سنة 91 هـ (عام 710 م) اتسع هذا الأثر اتساعًا عظيمًا وشمل

(2) راجع: طبقات الأطباء، ج 1، ص 193.

(3) Cf. Finlay, pp. 4-5, and 23 f., etc.

الناحية الأدبية والناحية العقلية من حياة الأوروبيين. على أن هذا الاحتكاك لم يعط ثماره اليانعة إلا في القرن الحادي عشر للميلاد، حينما نشأ بين الأوروبيين أنفسهم وفي خارج الأندلس وصقلية أيضًا من يتقن العربية.

وما الكلام على غربرت[4] الذي أصبح فيما بعد البابا سلفستروس الثاني (ت 1003م) إلا مثالًا على هذا الاحتكاك. وغربرت هذا لم يعرف اللغة العربية ولا اللغة اليونانية ولكنه كان قد جاء إلى الأندلس وقضى زمنًا في شبابه، في مدينة برشلونة (ولم تكن يومذاك في حكم المسلمين). وكذلك قضى زمنًا آخر في قرطبة[5] فتأثر بذلك الجو العلمي الذي كان يسود في الأندلس يومذاك. وعاد غربرت من الأندلس بالأرقام العربية وبمعارف تتعلق بالعلوم العددية[6]. وغربرت لم يشتهر بالفلسفة ولا باللاهوت، بل بالعلوم الرياضية والطبيعية، فكان فيها أعلم أهل زمانه وكان ضوءًا لامعًا في ظلمات العصور الوسطى حتى سمي البابا الفيلسوف[7] فكان أولى بشائر الفكر العربي في أوروبة المسيحية.

وسرعان ما بدأت في أوروبة حركة نقل واسعة من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية للتمتع بثمار العلوم اليونانية التي كان العرب قد نقلوها إلى لغتهم، ثم للاستفادة من الشروح العربية على تلك العلوم. لقد انصرف اللاتينيون الآن إلى النقل عن اللغة العربية كما كان العرب قد انصرفوا من قبل إلى النقل عن اللغة اليونانية: لقد بدأ العرب يفون جزءًا من الدين الذي في أعناقهم للعلم والحضارة!

وكانت النقول من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية كثيرة الأخطاء حتى كنت أحيانًا لا تجد شبهًا بين النقل اللاتيني وبين النص العربي، كما اتفق في نقل القرآن الكريم في القرن الثاني عشر، مع أن ثلاثة من النقلة المعدودين في ذلك الحين قد تولوا هذا العمل وهم دومينيقوس غنديسالفي وروبرت الإنكليزي

---

(4) Gerbert.

(5) Vgl. Üeberweg, vol. 2, pp. 148 and 181 ff., and Wüstenfeld, p. 9.

(6) ص 179 - 180 من هذا الكتاب.

(7) Wulf, vol. 1, pp. 106 f.

وهرمانوس الدلماسي الصقلي[8]. وكذلك كانت طريقة النقل فاسدة، فكثيرًا ما مر النص اليوناني من اليونانية إلى السريانية فالعربية فالقشتالية[9] فاللاتينية. وكثيرًا ما كان يتفق أن يكون أحد الناقلين ضعيفًا في الموضوع الذي ينقله أو في إحدى لغتي الأصل والنقل، أو ضعيفًا فيهما كلتيهما. ولقد لاحظنا - وذلك معقول جدًا - أن النقول الرياضية والفلكية كانت أصح من النقول الطبية والفلسفية. ومع ذلك فقد أدى العرب خدمة عظيمة للعلم وأدى النقلة اللاتين، على كثرة ما ارتكبوه من الأخطاء، خدمة جلى إلى أقوامهم[10].

واشتهر منذ النصف الأول من القرن الحادي عشر نقلة كثار نقلوا من العربية إلى اللاتينية، وسنقتصر في هذا الباب على هؤلاء:

1- كان رأس النقلة من العربية إلى اللاتينية قسطنطين الإفريقي (ت 1087 م)، وهو إفريقي الأصل أوروبي الدار واللسان. وعرف قسطنطين اللغة العربية ودرس الطب والفلسفة وتطوف في الشرق تسعة وثلاثين عامًا فمكث زمنًا طويلًا في بغداد ثم زار الهند. وفي أثناء رجوعه مرّ بالحبشة ومصر، وأخيرًا استقر في سالرنو (جنوبي إيطالية).

وجلب قسطنطين معه من الشرق عددًا كبيرًا من كتب الطب اليونانية والعربية، ويقال أنه نقل منها إلى اللاتينية ستة وسبعين كتابًا. وهكذا كان قسطنطين أول ناقل لنتاج الفكر الإسلامي في الطب والعلوم الطبيعية خاصة، من اللغة العربية إلى اللاتينية. وعلى آثاره سار النقلة وبه تأثروا.

ونقل قسطنطين القسم النظري من كتاب «كامل الصناعة الطبية» ويعرف أيضًا باسم الكتاب الملكي، لعلي بن العباس المجوسي[11]. أما القسم العملي من الكتاب، وهو يبحث في التشريح، فقد نقله إلى اللاتينية يوحنا المسلم

---

(8) Wüstenfeld, pp. 44 f. and 48 f. cf. Üeberweg, vol.2, p. 361.

(9) Üeberweg, vol. 2, p. 843.

(10) Wüstenfeld, pp. 128 f.

(11) Haskins, pp. 8 and 132, Üeberweg, vol. 2, p. 230; Wüstenfeld, vol. 2 ff.; Hitti, pp. 367, 579 and 663, and Mieli, pp. 220 - 221.

(ت 1103م) وهو تلميذ لقسطنطين الإفريقي[12]. وكذلك نقل قسطنطين كتبًا طبية لأبقراط وجالينوس اليونانيين وللرازي العربي أيضًا من العربية إلى اللاتينية.

2- ومن أعلام النقلة أديلارد أوف باث[13]، وهو راهب بندكتي الطريقة إنكليزي المولد درس الفلسفة في فرنسة وألمانية وطاف في الشرق سبع سنين فذهب أولًا إلى سالرنو (جنوبي إيطالية) ثم إلى اليونان فسورية فمصر، ثم نزل في الأندلس.

ونقل أديلارد ما بين 1116 و1142 كتبًا في الرياضيات والفلك منها المدخل لأبي معشر الفلكي، ويعرف بالمدخل الصغير تمييزًا له من الترجمة التي قام بها يوحنا والتي تعرف باسم المدخل الكبير. وكذلك نقل كتاب إقليدس من العربية[14].

ولعله نقل أيضًا كتاب الخوارزمي (في الحساب)[15] أو زيج الخوارزمي في الفلك على الأصح[16] بإصلاح مسلمة بن أحمد المجريطي. وعلى يد أديلارد دخل علم المثلثات للمرة الأولى إلى أوروبة المسيحية[17].

3- ويأتي في هذا الدور اسطفان الأنطاكي. كان إسطفان إيطاليًا من مدينة بيزا، جاء إلى سورية في أثناء الحروب الصليبية. وفي أنطاكيه نقل إسطفان عام 1127م كتاب «كامل الصناعة الطبية» المشهور لعلي بن العباسي المجوسي. ويعرف هذا الكتاب أيضًا باسم الكتاب الملكي[18].

4- وهناك ناقلان عملًا معًا في نقل الكتب أحدهما يوحنا الإسباني، ويلقب أيضًا بالإشبيلي أو الطليطلي، وكذلك يُعرف بابن داود الإسرائيلي لأنه يهودي صبأ إلى النصرانية. وأما الثاني فهو دومينيقوس غنديسالفي أسقف مدينة سيغوفيا[19] قرب طليطلة. ولم يكن غنديسالفي يتقن العربية في أول أمره، فكان

---

(12) Haskins, p. 132, cf. Üeberweg, vol. 2, p. 150, and Hitti, p. 579, note 1.

(13) Adelard of Bath.

(14) Wulf, vol. 1, p. 157.

(15) Wüstenfeld, pp. 20-22 and 29; Üeberweg, vol. 2, p. 231; Hitti, pp. 378, 573, 588 and 662.

(16) Haskins, p. 22, and Hitti, pp. 375, 571 and 588.

(17) Sarton, vol. 2, p. 167.

(18) Haskins, pp. 131 f.; Wüstenfeld, pp. 23 f.; Hitti, p. 663, and Mieli, p. 225.

(19) Dominicus Gundisalvi, Segovia.

يوحنا ينقل من العربية إلى القشتالية (الإسبانية) وغنديسالفي ينقل من القشتالية إلى اللاتينية[20]. وقد نقل يوحنا وغنديسالفي كتاب النفس لابن سينا[21]. ونقل يوحنا بمفرده كتبًا منها كتاب الفرق بين النفس والروح لقسطا بن لوقا البعلبكي، وكتاب الثمرة في التنجيم لبطليموس بشرح علي بن رضوان.

ومما نقله يوحنا الإسباني المدخل إلى علم أحكام النجوم لأبي معشر الفلكي ومقاصد الفلاسفة للغزالي ثم قسمًا[*] من كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب العقل للكندي وكتاب تقسيم العلوم للفارابي[22].

وأما غنديسالفي فنقل لابن سينا كتابًا في الطبيعة وكتابًا في ما بعد الطبيعة وكتاب السماء والعالم ونقل للغزالي كتابه مقاصد الفلاسفة[23].

ولغنديسالفي كتاب تقسيم الفلسفة اقتبسه من تقسيم العلوم للفارابي. وقد أثر هذا الكتاب في ميشال سكوت وألبرت الكبير[24].

5- وهناك ناقل إنكليزي مشهور باسم روبرت أوف تشستر أو أوف كتني أو رتنيس[25] أو روبرت الإنكليزي[26]، زار إسبانية وفرنسة وعمل مع هرمان الدلماسي في نقل القرآن الكريم. وكذلك نقل روبرت كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي (1145م)[27] ورسالة في الإسطرلاب منسوبة إلى بطليموس (1147م). وروبرت هذا أول من استعمل كلمة «جَيْب»[28] بمعناها في علم المثلثات[29].

---

(20) Cf. Sarton, vol. 2, pp. 172 and 179.

(21) Wüstenfeld, p. 25.

(*) قسمٌ.

(22) Sarton, vol. 2, pp. 170 - 171.

(23) Wüstenfeld, pp. 38-39.

(24) Sarton, vol. 2, p. 172.

(25) Robert of chester, Ketene, Retenes, cf. Wulf, vol. 1, p. 180.

(26) Robertus Anglus aut Angligena, non Anglicus, Wüstenfeld, p. 44.

(27) Haskins, vol. 2; Üeberweg, vol. 2, p. 233, and Hitti, p. 585.

(28) Sine, Sinus.

(29) Sarton, vol. 2, p. 176, and Hitti, p. 573.

6- ومن كبار الناقلين من العربية إلى اللاتينية في العصور الوسطى جيرارد القرموني[30]. ولد جيرارد في قرمونة في لومباردية بشمالي إيطالية عام 1114 م وفيها توفي 1187 م.

بدأ جيرار بنقل كتب العلم والفلسفة من اليونانية إلى اللاتينية. ولما علم أن العرب قد نقلو كثيرًا من كتب اليونان إلى لغتهم سافر إلى طليطلة بالأندلس وتعلم اللغة العربية ثم وقف حياته على نقل الكتب من العربية إلى اللاتينية حتى نقل نحو ستة وسبعين كتابًا في المنطق والرياضيات والهندسة والفلك والمناظر (البصريات) والطب[31].

فمما نقل جيرارد كتاب المنصوري في الطب للرازي وكتاب القانون في الطب أيضًا لابن سينا[32]. ونقل كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي وكتاب تقسيم العلوم للفارابي وكتبًا كثيرة لأرسطو منها كتاب السماع وكتاب الطبيعي والعالم وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية كما نقل كتبًا في الطب لأبقراط وجالينوس وابن سينا والرازي وكتبًا في الكيمياء[33]. ونقل المجسطي لبطليموس من العربية أيضًا، وكانت ترجمة جيرارد أوسع ترجمات المجسطي انتشارًا وأعظمها أثرًا[34].

7- ثم يأتي هرمانوس الألماني. أتم هرمانوس دروسه في أكسفورد وعاش في باريس حتى عام 1240 ثم سافر إلى طليطلة ومكث فيها عشرين عامًا (1240 - 1260 م) ليتعلم اللغة العربية. بعدئذ أصبح هرمانوس أسقفًا على استورغا بإسبانية عام 1266 حتى موته عام 1272 م.

واهتم هرمانوس بأرسطو وبابن رشد فنقل الشرح الأصغر لابن رشد على كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، وعلى كتاب السياسة لأرسطو أيضًا، وسوى ذلك[35].

---

(30) Girardus Cremonensis.

(31) Vgl. Wüstenfeld, pp. 55 ff.

(32) Hitti, p. 579.

(33) Wüstenfeld, pp. 61 ff.

(34) Cf. Haskins, pp. 104 f., and 162 f.

(35) Cf. Haskins, p. 16 and Wulf, vol. 1, pp. 238 ff.

8- ومن أشهر النقلة من العربية إلى اللاتينية ميخائيل سكوتوس المتوفى قبيل عام 1245م. تعلم في أوكسفورد وباريس وطليطلة وكان أحد مؤسسي المذهب الرشدي في أوروبة[36]. ونقل سكوتوس كتاب أبي إسحق البطروجي في الهيأة «الفلك» وأتم نقله في 18 آب 1217. وبنقل هذا الكتاب إلى اللاتينية بدأ النزاع في الغرب بين الفلكيين من أتباع أرسطو، وكان البطروجي قد أصلح نظام بطليموس في حركات النجوم بإرشاد أستاذه ابن طفيل. ومما يدل على قيمة هذا الكتاب أنه نقل إلى اللاتينية في حياة البطروجي[37]. وكذلك نقل سكوتوس كتاب السماء والعالم لأرسطو بشرح ابن رشد وكتاب الحيوان لأرسطو باختصار ابن سينا[38].

9- ونقل ماركوس توليلانوس (الطليطلي) القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية ونقل بعض كتب جالينوس التي كان حنين بن إسحق قد نقلها إلى اللغة العربية[39].

10- ويأتي بعد ذلك أرنالدوس دي فيلانوفا (1235 - 1282م)، وهو إسباني من مقاطعة برشلونة، نقل شيئًا من كتب ابن سينا الطبية ومن كتب جالينوس. وكذلك نقل كتاب الطبيعة لقسطا بن لوقا، وبعض كتب الطب والتنجيم والرياضيات لأبي معشر الفلكي والكندي[40].

11- ومن المتأخرين الذين اشتغلوا بالنقل من العربية إلى اللاتينية أندرياس الفاغوس الإيطالي المتوفى عام 1520[41]. درس أندرياس الطب واللغة العربية ثم سافر إلى الشرق ومكث نحو ثلاثين عامًا أكثرها في قبرس وسورية ومصر ليتقن العربية وليحصل على مخطوطات من كتب ابن سينا الطبية.

وزاول أندرياس التطبيب في دمشق حتى سمي من أجل ذلك الطبيب الدمشقي. بعدئذ رجع إلى باردا (إيطالية) وعلّم فيها اللغات الشرقية (1515م).

(36) Hitti, p. 588.

(37) Haskins, pp. 273 and 276; Üeberweg, vol. 2, p. 370, and Wüstenfeld, p. 99.

(38) Hitti, p. 588.

(39) Wüstenfeld, p. 116, and Mieli, p. 236.

(40) بجعل وفاته 1311م: Wüstenfeld, pp. 117 ff, and Mieli, p. 242.

(41) Andreas AlphagusBellunensis (Belluno)

وأصلح أندرياس نقول جيرارد القرموني وأرنالدوس فيلانوفا وغيرهما. ونقل إلى اللاتينية بعض كتب ابن سينا التي لم تكن قد نُقلت من قبل. وكذلك نقل كتاب الكليات في الطب لابن رشد. ونقل أيضًا من كتب ابن سينا كتاب القانون في الطب وكتاب النفس وكتاب المعاد(42).

ب- نقل الفلسفة من العربية إلى العبرية

بدأت الفلسفة اليهودية حوالي عام 200 ق.م. في الإسكندرية، وكانت غايتها التوفيق بين التوراة وبين نتاج الفلسفة اليونانية. ثم إنها بلغت ذروتها مع فيلون اليهودي (نحو 25 ق.م - 50 م.). ولم يكن لفيلون آل (أتباع) بعده(43).

وفي العصور الوسطى، بعد أن اتسع نطاق الفلسفة الإسلامية، عاد اليهود إلى تفلسفهم الأول من جديد ولم يجدوا بدًا من التساهل بأمر الدين فلسفيًا ومن أن يقولوا أن للحقيقة مصدرين: الوحي والعقل. أي إنهم اعترفوا بأن العقل يقود إلى معرفة الحقيقة كالوحي.

وأقدم فلاسفة اليهود في العصور الوسطى أبو يعقوب إسحق بن سليمان الإسرائيلي الذي عاش في مصر والقيروان ما بين عام 850 م وعام 940 م(44)، ثم أبو سليمان داوود بن مردان المعروف بلقب المُقَمّص أو المِقمَصْ(45) البابلي لأنه من الرقة في العراق. وقد بلغ المقمص أشده بين القرنين التاسع والعاشر. ثم يأتي سعيد الفيومي المعروف في الغرب باسم سعديا بن يوسف (892 - 942 م). وقد تأثروا جميعهم بالفلسفة الإسلامية وحاولوا أن يدافعوا عن الإيمان بالأدلة العقلية وبرهنوا على أن الدين لا يخالف العقل(46).

---

(42) Wüstenfeld, pp. 123 f., of Stein-Schneider I.

(43) Üeberweg, vol. 1, pp. 566 f., and 572 f., and Wulf, vol. 1, p. 228.

(44) Üeberweg, vol. 2, p. 333, cf. Wulf, vol. 1, p. 228.

وفي طبقات، ج 2، ص 37: وتوفي إسحق قريبًا من 320هـ أي 932م.

(45) Jew. Enc., and Mieli, p. 98.

(46) Enc. Br. (1944), XIII 37c, cf. 38 bc.

وجميع الفلاسفة اليهود كانوا يؤلفون باللغة العربية. فالفلسفة اليهودية إذن كانت في الحقيقة قسمًا من الفلسفة الإسلامية، حتى أن المفكرين اليهود قد انقسموا منذ القرن العاشر للميلاد، بعد استبحار الفلسفة الإسلامية، إلى قُرّاء وأحْبار. فالقراء هم الذين كانوا يأخذون بظاهر التوراة ويرفضون تثنية التوراة (المشنا) والتلمود (أي تفسير الأحبار وشروحهم على التوراة)، وهؤلاء في الحقيقة أهل الظاهر. ثم هنالك الأحبار الربانيون وهم الذين قبلوا التملود والمشنا وعدّوهما موازيين في القيمة الدينية للتوراة نفسها. وهذا الانقسام يقرب كثيرًا من انقسام علماء الكلام في الإسلام أشعريةً ومعتزلةً. ولقد كان اهتمام جميع المتفلسفين من اليهود في العصور الوسطى محصورًا في محاولة التوفيق بين التوراة وبين العلم اليوناني.

وبدأ اليهود ينقلون كتب الفلسفة من العربية إلى العبرية. ولكن كانوا في أول يقومون الأمر[*] بحركة «نقل داخلي»، أي إنهم كانوا يأتون إلى كتب كان قد ألفها يهود باللغة العربية فينقلونها إلى العبرية. فمن أوائل الذين قاموا بمثل هذه الحركة أبو إسحق إبراهيم بن المجيد المعروف بابن عزرا (ت 1167 م)، فقد نقل من العربية إلى العبرية كتبًا ألفها قومه اليهود في العربية. ولكنه نقل أيضًا شرح البيروني على زيج الخوارزمي[47].

وجاء يوسف بن إسحق قمْحي الأندلسي (1105 - 1170 م)، فسار على آثار ابن عزرا ونقل كتبًا عربية إلى العبرية. من هذه الكتب كتاب الهداية إلى فرائض القلوب لبهيا بن فاكودا اليهودي[48].

ومن مشاهير النقلة اليهود آل تبون[49] الذين استقروا في جنوب فرنسة وقاموا في القرن[**] الثاني عشر والثالث عشر بحركة نقل واسعة. فمن هؤلاء يهوذا بن شاوول بن تبون (1120 - 1190 م)، ولقبه «أبو النقلة اليهود». نقل

(*) أول الأمر يقومون.

(47) Sarton, vol. 2, pp. 187-188; cf. Hitti, pp. 588 f., and Jew. Enc. vol. 6, pp. 520-522.

(48) Sarton, vol. 2, p. 344; Üeberweg, vol. 2, p. 338, and Mieli, p. 237.

(49) Jew. Enc., vol. 6, pp. 544 ff.

(**) القرنين.

يهوذا كتبًا لقومه اليهود من العربية إلى العبرية أمثال كتاب الأمانات والاعتقادات لسعيد الفيومي، وكتاب إصلاح الأخلاق لابن جبيرول، وكتاب الحجة لأبي الحسن يهوذا اللاوي الطليطلي (ت نحو 1140 م)، وكتاب الهدايا إلى فرائض القلوب لبهيا بن فاكودا[50].

ومنذ أواخر القرن الثاني عشر كثر نقل الكتب التي ألفها المسلمون من العربية إلى العبرية. ومن أشهر الناقلين في هذا الباب صموئيل بن يهوذا بن تبون (نحو 1150 – 1230 م)، وهو طبيب وفيلسوف فرنسي، ولكنه زار الأندلس ومصر. نقل صموئيل هذا شرحًا طبيًا على جالينوس، وكتاب الآثار العلوية لأرسطو وثلاث رسائل لابن رشد في اتصال العقول المفارقة بالإنسان[51].

ومن النقلة في هذا الباب أيضًا إبراهيم بن صموئيل بن حسداي اللاوي (ت 1240م) نقل كتاب التفاحة المنسوب إلى أرسطو، وكتاب الأسطقسات. ثم إنه نقل كتاب ميزان العمل للغزالي[52].

ويأتي هنا يعقوب أناطولي (ت نحو 1256 م)، تلميذ صموئيل بن تبون، وهو فقيه يهودي تلمودي وفلكي وفيلسوف أيضًا. ولكن عمله الرئيسي كان النقل. عاش يعقوب في فرنسة وإيطالية، وكان من أوائل الذين حملوا إلى الغرب فلسفة أرسطو، بشروح ابن رشد وأول من نقل شروح ابن رشد إلى اللغة العبرية.

ونقل يعقوب أناطولي شروح ابن رشد الوسطى على كتاب إيساغوجي (المدخل إلى المنطق) لفرفوريوس الصوري، ثم شروحه على كتب أرسطو في المنطق أيضًا. وكذلك نقل كتاب المجسطي (في الفلك) لبطليموس، ثم تلخيص ابن رشد لكتاب المجسطي، ثم كتاب المدخل إلى علم هيئة الأفلاك لأبي العباس أحمد بن محمد بن كثير الفرغاني[53].

---

(50) Sarton, vol. 2, pp. 345 f.; cf. Üeberweg, vol. 2, pp. 355 ff., and Mieli, pp. 236-237.

(51) Sarton, vol. 2, p. 564 and Jew. Enc., vol. 6, p. 548.

(52) Sarton, vol. 2, p. 563.

(53) Sarton, vol. 2, pp. 565 f.; cf. Hitti, pp. 375 f.; Jew. Enc., vol. 1, pp. 562-564, and Enc., Isl., vol. 2, p. 66.

وهنالك يهودي اسمه بونا كوسا نقل في بادوا (إيطاليه) عام 1155 م كليات ابن رشد في الطب[54].

وهنالك آخر اسمه يعقوب بن ماحير بن تبون (ت 1304 م) عاش في فرنسة ونقل إلى العبرية شرح ابن رشد على كتاب الحيوان لأرسطو، وشرح ابن رشد على الأورغانون (في المنطق) لأرسطو أيضًا. ونقل كتاب إصلاح المجسطي لجابر بن أفلح[55].

وكثر النقل في النصف الأول من القرن الرابع عشر من العربية إلى العبرية، فقد نقل موسى بن سليمان الشرح الأكبر لابن رشد على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو. ونقل كالونيموس بن داوود، وهو يهودي فرنسي، كتاب تهافت التهافت لابن رشد. ونقل إسحق بن فولفار تهافت الفلاسفة للغزالي.

وكذلك نقل كالونيموس بن كالونيموس كتابًا للفارابي منها كتاب العقل والمعقول، وكتاب إحصاء العلوم، وكتاب ما ينبغي أن يُقدم قبل تعليم الفلسفة. ثم إنه نقل أيضًا رسالة من رسائل إخوان الصفا، وكتبًا كثارًا يونانية الأصل[56].

استمر نقل كتب العلم والفلسفة من اللغة العربية إلى اللغة العبرية طوال النصف الثاني من القرن الرابع عشر، وتناول أكثر فروع المعرفة من الطب والفلك والفلسفة. فقد نقل يوسف بن يوشع اللورقي الأصغر قسمًا من كتاب القانون (في الطب) لابن سينا، ونقل يهوذا بن سليمان مقاصد الفلاسفة للغزالي وكتاب الأدوية المفردة لأمية بن أبي الصلت[57].

---

(54) Bonacosa, Vgl. Steinschneinder, vol. 1, p. 8, and cf. Mieli, p. 241.

(55) Sarton, vol. 2, p. 61, Vgl. Steinschnelder, vol. 1, p. 38.

(56) Sarton, vol. 2, pp. 429 ff., Vgl. Steinschneider, vol. 1, p. 53.

(57) Sarton, vol. 3, pp. 1072 and 1374 and cf. Mieli, p. 190.

ثلاثة من المفكرين الغربيين في العصور الوسطى تأثروا بالفلسفة الإسلامية

إن المفكرين الذين شهدوا العصور الوسطى في الغرب وتأثروا بالفلسفة الإسلامية كثار - كما مرَّ معنا من قبل. وسواء علينا أكان هؤلاء ممن اتبعوا سبيل الفلسفة الإسلامية أم ممن قاوموها، فإنهم بلا ريب قد فعلوا ذلك لأنهم تأثروا بها تأثّرًا بالغًا.

من هؤلاء:

موسى بن ميمون

موجز ترجمته[1] - ولد أبو عمران عبد الله موسى بن ميمون بن يوسف في 30 آذار 1135 م (529 هـ) في قرطبة بالأندلس. ولما كثر الاضطراب السياسي في القرن الثاني عشر للميلاد واشتدت الحرب أخذت أسرة موسى هذه تنتقل من بلد إلى بلد فانتقلت من قرطجنة إلى المرية (جنوبي الأندلس) ثم إلى شمالي إفريقية ثم إلى فلسطين ثم استقرت في مصر (نحو 1165 م).

في هذه الأثناء كان موسى قد تلقى شيئًا كثيرًا من علوم قومه اليهود ومن الفلسفة الإسلامية. فأخذ هو بدوره يملي هذه العلوم كلها على تلاميذه في الفسطاط (مصر القديمة)، وعظم مقامه عندهم وبعُد صيته حتى سمي

(1) راجع: موسى بن ميمون، ص 1 - 40؛ Üeberweg, vol. 2, pp. 339 ff., and Munk, pp. 486 ss.

«الرئيس موسى بن ميمون»، وحتى أصبح رئيسًا للطائفة الإسرائيلية بمصر نحو 1187م (583هـ). وقيل إن موسى بن ميمون قد ارتد عن دينه واعتنق الإسلام، ويقال بل فعل ذلك تَقِيّةً، فتظاهر بالإسلام ممالئة(*) لاتجاهات سياسية.

وتوفي موسى بن ميمون في 13 كانون الأول 1204 م (601 هـ) بمصر وحُملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفنت فيها.

مصنفاته:

ولموسى بن ميمون مصنفات كثيرة بالعبرية والعربية، منها رسالة في أسس المنطق «وضعها لعلماء اليهود ذوي الإلمام بالأدب العربي من الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامي. و(هو) يذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق يُعَدّ علمًا قائمًا بذاته، بل هو واسطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيمًا معقولًا. و(المنطق) للعقل كالقواعد للغة، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل»...[2].

وكذلك وضع موسى بن ميمون كتبًا دينية أشهرها «كتاب السراج» وهو تفسير مفصَّل لكتاب المشنا (مجموع في التشريع الإسرائيلي) وضعه باللغة العربية. وله أيضًا كتاب «تثنية التوراة» (بالعبرية) وهو يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات القانونية.

على أن أعظم كتب موسى بن ميمون إنما هو «دلالة الحائرين» (1186 - 1190 م)، وهو ذروة التفكير اليهودي في العصور الوسطى[3].

وليس هذا الكتاب حديثًا في تاريخ التفكير ولا قريبًا من ذلك، ولكن قيمته الحقيقية في أنه أثّر في اليهود تأثيرًا عميقًا[4]. والكتاب صورة للفلسفة

(*) ممالأة.

(2) موسى بن ميمون، ص 42.

(3) Haskins, p. 7.

(4) Üeberweg, vol. 2, p. 339.

الأرسطوطاليسية التي كانت معروفة في الفلسفة الإسلامية ثم للفلسفة الإسلامية نفسها وخصوصًا للنزاع بين الأشعرية والمعتزلة. وكان موسى يقصد بكتابه هذا «أن يلقي أشعة من أنوار الفلسفة في المنطق والعقل على الإيمان والشعور...، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة». ولقد ألف موسى بن ميمون هذا الكتاب باللغة العربية، ولكن كَتَبهُ بالأحرف العبرية.

ولموسى بن ميمون في الطب نحو عشرة كتب دونها بالعربية ما بين عام 1176 وعام 1190 م. وليس في هذه الكتب ابتكار ولا ابتداع، فقد كان يعتمد على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء. ولذلك تُعَدّ مصنفاته الطبية جزءًا متممًا للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر. ومن أكبر رسائله الطبية حجمًا وشهرة «فصول القرطبي» أو «فصول موسى»[5].

آراؤه (إيجازها وأثر الفلسفة الإسلامية فيها)

تكاد جميع آراء موسى بن ميمون الفلسفية تتجمع في كتابه «دلالة الحائرين»[6] الذي ألفه في أواخر حياته في مدى أربع سنوات من عام 1186 - 1190 م. ونحن سنوجز هذه الآراء إيجازًا لأن أكثرها مأخوذ من الفلاسفة المسلمين أنفسهم أو من أرسطو بواسطة الفلسفة الإسلامية. إن موسى بن ميمون لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا من النقول العربية. وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطو بعد أن مرت على أقلام المفكرين المسلمين كالرازي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن باجه وابن طفيل وابن رشد.

أما غاية موسى بن ميمون من كتابه هذا فهو محاولة التوفيق بين الفقه اليهودي وبين فلسفة أرسطو كما عرفها العرب[7].

على أن موسى بن ميمون لم يقصد أن يصل بكتابه «دلالة الحائرين» إلى الجمهور ولا إلى المبتدئين بالنظر في الفلسفة، فإن هؤلاء يجب أن يُمنعوا عن

---

(5) موسى بن ميمون، ص 143 وما بعدها.

(6) راجع: موسى بن ميمون، ص 60 وما بعدها.

(7) Mieli, p. 196.

ذلك كما يُمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة وعن رفع الأثقال ... ولكنه وضع هذا الكتاب لمن هو كامل في دينه وخلقه، وقد نظر في علوم الفلسفة وعلم معانيها... (وهذا قول فلاسفة المغرب: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد). والحائرون عند موسى بن ميمون ليسوا الذين لا يعرفون الدين من اليهود، بل هم المُشَبِّهَة الذين ينسبون صفات البشر إلى الله.

وبعد أن يفسر موسى بن ميمون بعض ألفاظ التوراة تفسيرًا رمزيًا ينتقل إلى الكلام على صفات الله وإلى القول بأن الله يُدْرَك من «صفات السلب لا من صفات الإيجاب، أي بأن نعلمَ أن الله ليس بجسم ولا بمادة ولا يشبه الإنسان ولا الشمس ولا الجبل[8].

ويتناول موسى بن ميمون العالم فيقول: «وأما أنا فأقول أن العالم لا يخلو من أن يكون قديمًا أو مُحْدَثًا، فإن كان محدثًا فله محدث بدون شك، وهذا معقول لأن الحادث لا يحدث نفسه بل يحدثه غيره فمحدث العالم هو الله».... (وهذا أيضًا من رأي ابن طفيل ولكنه أقل منطقًا وإقناعًا).

ثم يتناول موسى بن ميمون إثبات وجود الله والبرهنة على كونه لا جسمًا ولا قوة في جسم.... ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة... أما أن الملائكة موجودون فهذا عند موسى بن ميمون لا يحتاج إلى برهان شرعي، لأن التوراة قد نصت عليه في عدّة مواضع... وكذلك يتكلم موسى بن ميمون على قدم العالم وحدوثه وينكر أن يكون العالم قديمًا على ما يرى أرسطو، بل إن العالم محدث (فهو من أجل ذلك أشعري النظر في العالم).

والنبوة في حقيقتها وماهيتها فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولًا ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذا هو أعلى مراتب الإنسان.... وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة... (وهذا رأي الفارابي في «آراء أهل المدينة الفاضلة»).

---

(8) Wulf, vol. 1, p. 230.

ويعتقد موسى بن ميمون أن ما يحدث في العالم السفلي (في الدنيا) فإنه تابع للاتفاق كأن تسقط ورقة من شجرة أو كان يفترس عنكبوت ذبابة، ولا عناية إلهيّة في ذلك ولا يتعلق به قضاء الله وإرادته. ولكن العناية خاصة بالنوع الإنساني فقط، وهي تابعة للفيض الإلهي.... وبعض الناس يفوزون بعناية أفضل بحسب كمالهم الإنساني. وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى بالأنبياء عظيمة جدًا وعلى حسب مراتبهم في النبوة، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم... وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو النصر (الفارابي) في صدر شرحه لكتاب نيقوماخوس لأرسطو.

وتأثر موسى بن ميمون برسالة حي بن يقظان في «الغاية من الشريعة»، قال: وترمي الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن. أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صحيحًا وبعضها بمثال، إذ ليس في طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه. وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المَعَايش.

وهكذا نرى بوضوح أن موسى بن ميمون قد أراد - في كتابه دلالة الحائرين - أن يضع أساسا أرسطو طاليسيًا للإيمان وأن يبرر مبادئ الدين اليهودي تبريرًا فلسفيًا، متأثرًا بفلاسفة الإسلام وبعلماء الكلام من المسلمين[9]، وبرسالة حي بن يقظان لابن طفيل على الأخص.

ألبرت الكبير

ولد ألبرت في عام 1206 او 1207 م (603 هـ) في أسرة بولشتاد النبيلة في لوّينغن من أعمال شوابن بجنوبي ألمانية. ولذلك يُعرف، بالإضافة إلى أسرته، باسم فون بولشتاد[10]. وبما أنه علم مدة في كولن أو كولونيا في شمالي غربي ألمانية فإنه يعرف باسم ألبرت فون كولن. على أن معرفته الشاملة بالفلسفة

---

(9) Wulf, vol. 1, p. 230.

(10) Albert von Bollstadt, geb. zuLauigen in Schwaben.

والفقه وبالعلم الطبيعي قد كَسَبَتْ له اسمْ ألبرت الكبير أو ألبرتوس ماغنوس كما دعاه الذين كتبوا باللاتينية[11]، وكَسَبَتْ له أيضًا لقب «الفقيه العالمي»[12].

ودرس ألبرت الكبير فلسفة أرسطو في بادوا بإيطالية خاصة، ثم دخل نحو عام 1223م في الرهبنة الدومينيكية وعلّم ما بين عام 1228 و1245 م في المدن الألمانية كولن وهيلدسهايم وفرايبورغ وراتسبون وشتراسبورغ على التوالي ثم في كولن[13]. وفي عام 1245 ذهب إلى باريس ونال درجة ماجستر في الفقه وعلّم هناك ثلاثة أعوام (1245 - 1248 م)، دعي بعدها إلى التدريس في كولن مرة أخرى.

وتقلّب ألبرت في البلاد ومكث مدة في إيطالية. ودعي إلى التدريس في باريس من جديد فلم يقبل، ولعله ذهب في ذلك الحين إلى النمسا ليدعو إلى الحملة الصليبية السابعة.

وفي 15 تشرين الثاني عام 1280 م توفي ألبرت الكبير في كولن، بعد تلميذه القديس توما بستة أعوام ونصف عام.

مشكلة العصور الوسطى

كانت الحركة العقلية تتسع في أوروبة بالنور الذي أضاءه أرسطو للعالم ثم حمله العرب ليهدوا به الأمم قاطبة. وكان أعظم حَمَلَة هذا المشعل الوضاء ابن رشد. ولكن رجال الكنيسة تلقوا أخبار هذه الحركة العقلية بالهلع. فلم يتأخر البابا أينو شنسيوس (إنّوسنت) الثالث (1198 - 1216 م) في أن يصدر عام 1210 م قرارًا يقول: «إن كتب أرسطو في ما وراء الطبيعة وفي الطبيعيات يجب ألّا تُقرأ». ومع أن هذا البابا نفسه قد عاد فأصدر القرار نفسه مرة ثانية عام 1215 م فإن فلسفة أرسطو ظلت تُدرس وتُدَرّس على الرغم من التحريم الذي أصدرته الكنيسة[14].

---

(11) Albert der Grosse, Albertus magnus.

(12) Doctor universalis.

(13) Wulf, vol. 1, p. 394.

(14) Collins, pp. 536-537.

وظلت أوامر الكنيسة بتحريم الفلسفة وتدريسها بلا تنفيذ حتى جاء البابا غريغوريوس التاسع (1227 - 1241 م) وأدرك أيّ خطر على الكنيسة يكمن في مجاري الفكر التي شقتها فلسفة أرسطو وفلسفة ابن رشد، فحذّر في عام 1228 م كلية باريس من مغبة الإكثار من الاشتغال بالفلسفة، ولكن تحذيره أيضًا بقي بلا نتيجة. وفي عام 1231 م، بعد أن أدرك أنّ العلم والعقل لا يقاومان «بالحرمانات» رغب إلى نفر من رجال الكنيسة، وفيهم ألبرت الكبير، أن يتركوا درس الفلسفة إلى أن تنفى عنها أمور (لا تتفق مع الوحي)، وتُنَظّف[15]. ولقد رأى الكاتب الإفرنسي المعاصر جاك ماريتان أن يسبغ من خياله شيئًا على هذا «التحريم البابوي للنشاط الفكري» عند كلامه على توما الأكويني (والأصح أن يذكر ذلك مع ألبرت الكبير) لأن القديس توما ولد في العام الذي تولى فيه غريغوريوس عرش القديس بطرس، فلا مجال لتوجيه مثل هذه الرغبة إلى طفل عمره أربع سنوات. وكذلك لم يبدأ توما الأكويني التأليف الفلسفي إلا بعد موت غريغوريوس التاسع بثلاثة عشر عامًا فقال: على هؤلاء «أن يُوسعوا في العقل المسيحي مكانًا لأرسطو بعد أن يكملوا فلسفته ويبلغوا بها التمام بتنظيفها مما زيد فيها، وأن يوسعوا مكانًا آخر للحكمة الطبيعية التي أتى بها الفلاسفة الذين سماهم ترتوليان[16] البهائم المجيدية[17]. وعلى الرغم من أن فقهاء النصرانية كانوا يعلنون أن فلسفة أرسطو لا تتفق والشريعة الموحى بها، فإن ألبرت الكبير بدأ بتنفيذ رغبة الكنيسة وشرع في عملية «تنصير أرسطو»[18]، ثم إنه كان من الذين رأسوا مقاومة الفلسفة الرشدية في القرن الثالث عشر[19].

كان ألبرت الكبير أعظم علماء ألمانية في العصور الوسطى، بل كان أعلم أهل زمانه. وكان مكثرًا في التأليف محظوظًا عند الناس يقرأون ما يكتب لهم. وقد جمع ألبرت فلسفة أرسطو من نقولها اللاتينية وشروحها العربية ثم قبلها،

---

(15) Hampe, p. 284.

(16) Tertullian من كتاب الكنيسة المتقدمين في الزمن والمقام (نحو 155 - 222).

(17) Maritain, p. 98.

(18) Cf. Collins, p. 537.

(19) Gilson, p. 178.

ولكن ليعرضها عرضًا جديدًا يتفق مع الشريعة المسيحية، كما فعل موسى بن ميمون من قبل حينما أراد أن يُظهرها بمظهر يوافق الشريعة اليهودية[20].

وكانت لألبرت الكبير مقدرة أدبية استطاع بها أن يحسن عرض الآراء التي استقاها من أرسطو ومن العرب، «ولكن مذهبه الفلسفي ينقصه التماسك، فلم يكن له نظام فلسفي بالمعنى المقصود ولم يكن باستطاعته أن يملك تفكيره، فلقد كان مع أرسطو أرسطو طاليسيًا ومع الاسكندرانيين اسكندرانيًا. وهنالك نقاطٌ كثيرة ظل البحث فيها عنده فقهيًا. ولقد كان صهر هذه العناصر المختلفة والتفكير فيها يتطلبان جهدًا جهيدًا، وألبرت الكبير لم يكن قادرًا على ذلك. ولهذا فضل أن يلصق بعض هذه العناصر المتنافرة إلى بعض من غير أن يضحي شيئًا منها، ثم اكتفى بأن يكون جمّاعة طويل الباع»[21].

ولكن ألبرت الكبير كان معذورًا في ذلك فأنه «لم يكن فيلسوفًا يبحث عن الحقيقة، بل فقيهًا[22] يدافع عن آراء الكنيسة» بطلب من الكنيسة نفسها. ولم تكن كتابته في عام 1256 م لمهاجمة ابن رشد إلا تلبيه لوجه من أوجه هذا الطلب[23].

أما في العلم والفلسفة فقد سلخ ألبرت الكبير الحقائق والآراء من كتب الفلاسفة العرب والأحبار اليهود مما كان قد ورد إلى الغرب...[24] لقد كان اعتماد ألبرت الكبير على آراء أرسطو كما وردت عند الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد اعتمادًا عظيما[25]. ومع هذا فقد كانت كتبه هجومًا عنيفًا على أرسطو والفلاسفة العرب وعلى ابن رشد منهم خاصة.

ولما كانت غاية ألبرت الكبير الدفاع عن عقيدة الكنيسة الكاثوليكية فقد جرت آراؤه في المجاري التالية:

---

(20) Cf. Üeberweg, vol. 2, p. 401.

(21) Wulf, vol. 1, p. 397.

(22) Collins, p. 580.

(23) Cf. Wulf, vol. 1, p. 394.

(24) Larousse, vol. 1, p. 123.

(25) Üeberweg, vol. 2, p. 409.

1- قال بخلق العالم من العدم ولم يقبل بالقول بقدم العالم، وهو يحارب القول بقدم المادة أيضًا.

2- البرهان على وجود العالم ليس الدليل الوجداني(كما قال أرسطو)، بل هو الدليل السماوي من الوحي. وأن ما في هذه السماء من النجوم ومن نظام لسير هذه النجوم دليل على خالق لها عظيم. والله عند ألبرت الكبير فرد واحدٌ وعقل خالق لموجودات هي أدنى منه. والعقل عاجز عن أن يدرك قِدم العالم أو حدوثه في نطاق الزمن. ولا يمكن أن يكون الله والعالم شيئًا واحدًا (كما قال الشموليون من اليونانيين).

3- حاول أن يقيم الأدلة على «التثليث».

4- قال بالاختيار في أعمال الإنسان لا بالجبر.

والغريب أن يكون ألبرت عالمًا باحثًا ومن القائلين بالتجارب في عالم الطبيعة فقد أوجب على كل من يشتغل بالكيمياء أن يكون لديه مختبر مستقل لتجاربه. أما الكيمياء التي عرفها ألبرت الكبير فهي كيمياء العصور الوسطى التي كانت تقوم على السعي لتحويل المعادن الخسيسة (كالرصاص والنحاس) إلى معادن شريفة (كالفضة والذهب).

توما الأكويني

تلاميذ ألبرت الكبير

كان ألبرت الكبير أول من أشاع دراسة العلم والفلسفة في أوروبة المسيحية[26] وقد كان له تلاميذ كثار هم أتباع له في تفكيره وآرائه. من هؤلاء يوحنا الفرايبورغي وأولريك الشتراسبورغي وتوما الأكويني وعدد كبير من الرهبان الدومينيقيين[27]. على أن أشهر هؤلاء وأعظمهم أثرًا في تاريخ التفكير المسيحي كان توما الأكويني الذي يُعرف أيضًا باسم القديس توما.

(26) Collins, p. 551.

(27) Wulf, vol. 1, p. 404.

وأول ما يستوقف الباحث في تاريخ الفكر سؤال ثار منذ مطلع العصور الوسطى، هو: أكان القديس توما وأنداده في العصور الوسطى فلاسفة؟

إننا إذا أنعمنا النظر في آثار القديس توما وآثار أنداده في العصور الوسطى أدركنا أنها بعيدة عن مدلول كلمة «فلسفة» كما نفهمها اليوم وكما كانت تُفهم أيضًا في عصر الزهو الفكري في اليونان. إن التفكير في العصور الوسطى لم يكن تفكيرًا مطلقًا للبحث عن الحقيقة. ثم هو لم ينطو على نظام شامل لتفسير مظاهر الوجود تفسيرًا علميًا منطقيًا. لقد كان التفكير يومذاك خاضعًا للدين، وكان المفكر يتناول من تراث التفكير الإنساني نتفًا اتفق أن تلتقي بالدين هنا وهنالك. إن مفكري العصور الوسطى، بوجه عام، كانوا فقهاء يستغلون العلوم الفلسفية للدفاع عن وجهة نظر رجال الدين، وأبرز ما نذكره في هذه الطبقة من المفكرين الغزالي في الإسلام وموسى بن ميمون في اليهودية والقديس توما في المسيحية.

على أنه مما لا ريب فيه أن مفكري الإسلام في العصور الوسطى، وعلى الأخص أولئك الذين نشأوا في المغرب كابن باجه وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، كانوا أقرب جميع المفكرين في العصور الوسطى إلى مدلول كلمة «فيلسوف».

وأما في أوروبة المسيحية فقد كان أحقّ المفكرين بلقب فيلسوف القديس توما، ذلك لأنه حاول أن يقيم دعائم آرائه على العقل[28].

توما الأكويني: موجز ترجمته

ولد توما الأكويني نحو 1226م في روكاسيكا قرب أوكوينو من أعمال نابولي في إيطالية. وتلقى العلم على الرهبان البندكتيين في جبل كاسينو[29] وعلى الرهبان الدومينيقيين في نابولي.

---

(28) Cf. Gilson, pp. 4-5.

(29) Roccasecca. Rocca Secca, Aquino, Monte Cassino.

ولما بلغ الثامنة عشرة من عمره التحق بالرهبنة الدومينيقية فأرسلته الرهبنة إلى كولن بألمانية ليتلقى العلم على ألبرت الكبير، وذلك عام 1144 م. ثم إنه بقي في كولن حتى 1152 م حينما أرسل إلى متابعة دراسته في باريس، حيث نال رتبة ماجستر في الفقه (1156 م). وفي 1159 م غادر توما باريس إلى إيطالية، ثم عاد إلى باريس ثانية. وقد علم توما الإلهيات في رومية وباريس واشترك في النزاع الفلسفي في زمانه وقاوم فلسفة ابن رشد خاصة. وتوفي توما الأكويني في 7 آذار 1274 م (672 هـ) قبل أستاذه ألبرت الكبير بستة أعوام ونصف عام.

مصنفاته

والقديس توما كاتب مكثر وقد بدأ بالتصنيف منذ عام 1252 م وعمره نحو سبعة وعشرون[*] عامًا. على أنه شُهِرَ بكتابين شهرة واسعة: «المجموع في الرد على الأمّيين» ثم «المجموع في الفقه».

أما «المجموع في الرد على الأميّين»[30] فهو مؤلف في اللاهوت (الفقه المسيحي، أو الإلهيات على المذهب المسيحي)، وضعه القديس توما ليبين أن مبادئ الإيمان مبنية على الكتب المقدسة وعلى العقل معًا. وهذا الكتاب رد على فلاسفة الأميين (غير النصارى) من المسلمين خاصة كابن رشد ومن اليهود.

أما «المجموع في الفقه»، ويمكن أن يسمى المجموع في اللاهوت أو المجموع في الإلهيات[31]، فهو على اتّساعه وتفصيله مؤلف مدرسي على الأصح للمبتدئين بدرس اللاهوت. وهو يبحث في اللاهوت (الفقه المسيحي) وفي الفلسفة وفي الأخلاق. ويبدو أن القديس توما بدأ تأليف هذا الكتاب عام 1270 م ثم استمر في العمل فيه حتى توفي من غير أن يتمه[32].

(*) وعشرين.

(30) Summce contra gentiles.

(31) Summa theologiae.

(32) Cf. Wulf, vol. 2, p. 6.

مقامه وفلسفته

أخذ توما الأكويني فلسفته عن أستاذه ألبرت الكبير، ولكنه زاد في تنسيقها وتفصيلها. ويُعَدّ القديس توما أعظم فقهاء النصارى في العصور الوسطى، ولقد ظلت آراؤه الأساس الذي قامت عليه العقيدة الكاثوليكية منذ العصور الوسطى إلى اليوم[33]. والقديس توما من الذين أعدتهم الكنيسة الكاثوليكية، في أثناء مكافحتها لسيادة الدولة وللعقل، لتتمكن من مقاومة الفلسفة الإسلامية عامة وفلسفة ابن رشد على الأخص من ناحية ثم لتثبيت سلطتها الزمنية من ناحية ثانية بعد أن خابت آمال البابوية في إحراز نصر سياسي ما من طريق الحروب الصليبية[34].

ومع هذا كله فإن فلسفة القديس توما كانت عظيمة التأثر بالفلسفة الإسلامية، وخصوصًا في استفراغ الجهد لتحديد الصلة بين الإيمان والعلم أو بين الدين والفلسفة أو بين الوحي والعقل، مما كان الشغل الشاغل للفلاسفة المسلمين ولفلاسفة المغرب منهم على الأخص، كابن باجه وابن طفيل وابن رشد.

وكان الفقهاء الأوغسطينيون، أتباع القديس أغسطينوس (354 – 430 م)، يعتقدون أن فلسفة القديس توما خاطئة ويقرعونه بأنه مال بالنصرانية إلى الوثنية لما مزجها بفلسفة أرسطو. إن الأغسطينيين يرون أن النصرانية لم تكن فلسفة، وأن العقل يختلف من الإيمان اختلافًا أساسيًا، وأن الفلسفة غير الدين. ذلك لأن المفكر ما دام يتناول بحوثه وهو مقيد بالدين فهو بعدُ في نطاق الفقه بعيد كل البعد عن مدلول «فلسفة». من أجل ذلك كان كثيرون من فقهاء النصرانية في العصور الوسطى يقولون (متأثرين طبعًا بآراء ابن باجه وابن طفيل وابن رشد): أليس من الأسهل أن نفصل بين الدين والفلسفة، فنعهد بالفلسفة إلى العقل ونرد النصرانية إلى الدين[35].

---

(33) Cf. Collins, pp. 537-540 and 580, and Üeberweg, vol. 2, pp. 419 ff.

(34) Hampe, pp. 169 and 183.

(35) Cf. Gilson, pp. 7-9 and 11-12.

إن توما الأكويني لم يستطع أن يرى الفلسفة إلا في نطاق الدين المسيحي، وهو في الحقيقة لم يقصد أكثر من ذلك. ولقد يجد أحدنا من الصعب أن يفهم تفلسف توما الأكويني ، وربما استحال عليه ذلك مرة واحدة. ووجه الصعوبة أننا نلجأ عادة، عند قراءة آثار توما الأكويني، إلى اتساق التفكير المطلق عند أرسطو وإلى المنطق الذي هو أداة البحث الخالص ثم إلى التجرد الذي هو سبيل الوصول إلى الحقيقة. وهذه «أسس» لا نستطيع بها أن نفهم تفلسف توما الأكويني، لأن الرجل أراد أن يسخّر فلسفة أرسطو ومنطق أرسطو للدفاع عن العقائد المسيحية. فإذا أدركنا أن الفقهاء الأوغسطينيين قالوا بتعارض المدلولين: مدلول الفلسفة ومدلول النصرانية، كما مرّ معنا، وضح لنا وجه الصعوبة في فهم تفلسف القديس توما.

على أننا إذا أردنا أن نفهم ما يقول القديس توما، بصرف النظر عن درجة أقواله في مراتب الصحة واليقين، وجب أن ندرك أنه كان راهبًا، وأن «الإيمان بالعقائد المسيحية» عنده شرط لفهم هذه الأقوال وللاقتناع بها. وهذا شيء مخالف لطبيعة البحث الفلسفي. ثم إن غاية القديس توما القصوى ليست في البحث المجرد ولا في التفكير المطلق ولا في تعليل مظاهر الوجود تعليلًا منطقيًا، بل هي في «تبرير العقائد الدينية على المنهاج المسيحي». وما دام المفكر ينزع في تفكيره منزع الدين فهو بعد في نطاق الفقه. فمن هنا إذن ينشأ الاعتراض الأساسي على تسمية توما الأكويني «فيلسوفًا»، بينما يحسن الاكتفاء عند الكلام على آرائه بلقب «فقيه»، كما لا نختار أن نسمي الغزالي فيلسوفًا بل «حجة الإسلام». على أن الغزالي أحق بلقب فيلسوف إذا اعتمدنا كتابه «المنقذ من الضلال»، وإذا علمنا أن القديس توما لم يرد من فلسفته أكثر ممّا أراد الغزالي. وبينما نحن نرى الغزالي مبتكرًا في كتبه - بصرف النظر عن صحة المادة الموجودة في معظم هذه الكتب - نرى القديس توما «متبعًا» للفارابي ولابن سينا في مادة فلسفتهما وللغزالي في غايته. ولم يقتصر القديس توما على التأثر باتجاه الغزالي، بل استعان في بناء فلسفته الماورائية وفي الكلام على الألوهية خاصة

بابن سينا وابن باجه وابن طفيل وابن رشد اعتمادًا كبيرًا[36]. وخصوصًا على الفارابي «وقد كان بلا ريب يعرف كتب الفارابي»[37].

على أن الإنصاف في شأن الرجل أن نقول مع أوبرفيك[38] «إن القديس توما قد بلغ بالفلسفة الغربية في العصور الوسطى ذروة البحث من حيث الشكل ومن حيث الموضوعات. وهو فوق ذلك أوضح رجال الفلسفة في العصور الوسطى تفكيرًا وأحسنهم تنظيمًا. ثم إن معاصريه رأوا فيها مجددًا جاء بفلسفة جديدة، وجاء بفقه جديد - إلى حد ما».

ولكن هذا لا يضح[*] لنا تمامًا إلا إذا اعتبرنا ما يلي:

«كانت تتنازع الفلسفة الغربية في عهد القديس توما الأكويني مجارٍ مختلفة من أفلاطونية وأرسطوطاليسية ورواقية[39] وعربية ويهودية. ولقد اقتبس توما الأكويني من هذه كلها فلسفة متماسكة موحدة امتازت بترتيبها المحكم وبجرأة في الرأي وببعد غور في أدق المشكلات. على أن فلسفة أفلاطون كانت يومذاك أرسخ قدمًا من غيرها تهيمن على التفكير المسيحي... بينما الكثيرون كانوا يحترزون من فلسفة أرسطو (المادية) بعض الاحتراز حينًا أو الاحتراز كله أحيانًا. فلما جاء القديس توما وعزم على أن يتقبل فلسفة أرسطو أحدث ما يشبه الثورة في التفكير المسيحي، أو في توجيه التفلسف المسيحي على الأصح. ومع أن القديس توما يقر بخضوع الفلسفة للإيمان (كما فعل الغزالي من قبل)، فإنه يقول بأن يوضع منهاج الفلسفة وضعًا مستقلًا وأن تعالج الموضوعات الخاصة بالفلسفة معالجة مستقلة خاصة. ذلك لأن للعقل معطياته وللإيمان معتقداته، ولكن الحقيقة فيهما واحدة، فلا بد إذن من أن يأتلفا ويتعانقا في ملتقى واحد وعلى أساس واحد. وهكذا تظل الفلسفة فلسفة ويظل الإيمان إيمانًا مع استبقاء

---

(36) Vgl. Üeberweg, vol. 2, pp. 427, 437 and 439.

(37) Cf. Hammond, pp. 11, cf. 11 f. 15, 19-29, 38 f. and 42 ff.

(38) Üeberweg, vol. 2, p. 419.

(*) يتضح.

(39) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب للدكتور عمر فروخ، ص 72 - 73.

صلة وثيقة بينهما». وهذا الرأي قريب جدًا من رأي ابن باجه وابن طفيل ثم ابن رشد خاصة في الموضوع نفسه. وعلى هذا تكون قيمة القديس توما الحقيقية في أنه حمل المنهاج الفلسفي إلى التفلسف المسيحي وكان جريئًا في خطوته هذا بعد أن رأى أنه لا يمكن للعقل المسيحي أن يظلّ في معزل عن فلسفة أرسطو ولا عن أسس الفلسفة الإسلامية التي بلغت نضجها مع ابن باجه وابن طفيل وابن رشد.

وهكذا يمكننا أن نوجز خصائص فلسفة القديس توما فنقول[40]: إنها التنظيم (المكتسب) من أرسطو ومنطقه، ثم الإيجاز (بالنسبة إلى غيره من فقهاء العصور الوسطى) مع العلم بأنه كان كاتبًا مُكْثرًا، ثم التخير، إذ إنه أخذ من أرسطو ومن فلاسفة الإسلام ومن الاسكندرانيين. ولقد كان له فوق ذلك كله نظريات جديدة بالنسبة إلى معاصريه من فقهاء العصور الوسطى.

موجز آرائه:

توما الأكويني أرسطو طاليسي الرأي في معالجة الفلسفة من الناحية المنطقية وفي عدد من مفردات الموجودات، ما دام ذلك لا يتعرض للآراء المسيحية. فهو إذن لا يرمي إلى حسن معالجة الموضوعات الفلسفية، بل إلى استخدام أسلوب الفلسفة العقلية لنصرة الديانة المسيحية. إنه لا يرى رأي أرسطو أو رأي ابن رشد أو يرد عليهما من حيث هما رأيان فلسفيان، بل من حيث موافقتهما له في ما هو بسبيله.

1 - نظرية المعرفة:

يجوز أن نقول إن القديس توما يرى - مع كثيرين غيره - أن المعرفة عنده واقعية تعتمد في الدرجة الأولى على وجود حقيقة يمكن أن يجتلي العارف شكلها.

وبكلمة واحدة: المعرفة هي صورة المعروف (الحقيقة) في نفس العارف. والصورة تكون حية فيما يتعلق بتأثيرها الظاهر في الحواس، ثم هي روحية (معقولة) فيما يتعلق بالفكرة العامة التي يجردها العقل من مجموع ما عرفته الحواس.

---

(40) Wulf, vol. 2, pp. 31 f.

وهذا بلا ريب يعتمد على الفكرة القديمة في أننا نعرف الشبيه بشبيهه. حتى أن آراءه في الفكرة، والحكم، والنتيجة والبرهان أرسطوطاليسية كلها[41]. ولكن يبدو أن القديس توما اعتمد في نظرية المعرفة على الفارابي أكثر مما اعتمد على أرسطو. ولقد بسط ذلك القسيس روبرت هامّوند في كتابه «فلسفة الفارابي وأثرها في الفكر في العصور الوسطى» مما لا يتسع المجال في هذه العجالة للاستشهاد به نصًا[42].

2- ما وراء الطبيعة (علم الوجود):

القديس توما أرسطوطاليسي النزعة فيما يتعلّق بالفلسفة الماورائية وهو يرى أن الصورة والمادة لا تفترقان. حتى في النبات والبهيم فإن الصورة (النفس النباتية أو البهيمية) والمادة (الجسد النباتي أو البهيمي) لا يفترقان. على أن الإنسان هو بين سائر الموجودات الحسية، النوع الوحيد الذي يمكن أن تفترق صورته (نفسه) عن مادته (جسمه) وأن تظل نفسه موجودة بذاتها بعد الموت. ولقد لجأ القديس توما إلى هذا الاستثناء حتى يقول بخلود الإنسان بعد الموت.

اما فيما يتعلق بالوجود فإن القديس توما يترسم خطى الفارابي خاصة[43].

3- ما وراء الطبيعة (الإلهيات):

يرجع اهتمام القديس توما في التفلسف الماورائي إلى الكلام على الدين. ويأتي الكلام على الله في مقدّمة اهتمامه هذا.

يرى القديس توما[44] أن هناك صورًا مفارقة (يمكن أن توجد غير متصلة بالمادة) وهي الله والملائكة والنفس الإنسانية، ثم صورًا غير مفارقة (أي لا يمكن أن توجد إلا متصلة بالمادة) وهي الصورة المحسوسة (صور الأشياء الموجودة في الدنيا): فالصور الأولى من موضوع الإلهيات في بحث ما وراء الطبيعة.

---

(41) Üeberwege , vol. 2, pp. 430 ff., Vgl. 419 f.

(42) Hammond, pp. 19, 23 ff., 38 ff. and 42 f.

(43) راجع كتاب المجموع للفارابي، ثم قارن ذلك بما ذكره هامّوند Hammond. وستكون إشارتنا إلى ذلك مبنية على هذين الكتابين خاصة. إذ إن القسيس روبرت هاموند قد قام بهذه المقارنات في كتابه الآنف الذكر (راجع فهرست المراجع).

(44) Üeberweg, vol. 2, p. 434.

(أ) الله - والله عند توما الأكويني صورة بسيطة مفارقة للمادة، وفعل محض، إنه الحقيقة المطلقة. وأما الدليل على وجوده فهو وجود العالم. إن لكل شيء سببًا، ثم إن لكل سبب سببًا سابقًا عليه. وبما أن هذه الأسباب المتعانقة لا يمكن أن تستمر إلى غير نهاية فإن هنالك سببًا هو السبب الأقصى لهذا العالم. هذا السبب الأول والأقصى هو الله[45].

ولقد حرص توما الأكويني على أن يأتي بأدلة على وجود الله فجاء بخمسة أدلة معروفة أصولها عند أرسطو - وكل فضله في ذلك أنه كان أول من حمل هذه الأدلة الأرسطوطاليسية إلى التفلسف المسيحي[46]. غير أن أرسطو كان قد أتى بهذه على أنها براهين تتعلق بالوجود والحركة والعلل. أما توما الأكويني فقد جعلها أدلة لإثبات وجود الله. هذه الأدلة الخمسة متشابهة على كل حال وهي تتناول العلة المحركة القصوى (المفارقة) - العلة المحركة المباشرة (المادية) - الواجب الوجود بنفسه - القوة المحركة إلى غاية وبقصد - الموجود الأكمل.

ولكن يظهر بوضوح أن القديس توما يتكئ في الحقيقة على الفارابي - لأن الفارابي فيلسوف مسلم وكان يقصد أن يأتي بأدلة على وجود الله، بينما أرسطو لم يقصد ذلك - وسأذكر ما يلي فقط:

1 - قال الفارابي في رسالة عيون المسائل[47]:

«ومبدأ الحركة والسكون متى ما لم يكن من خارج أو عن إرادة سميت طبيعية... ولا يجوز أن يكون للحركة ابتداء زماني ولا آخر زماني (كذا). فإذًا يجب أن يوجد متحركًا على هذا اللون ومحركًا لذلك، وإن كان المحرك أيضًا متحركًا احتاج إلى محرك - إذ لا ينفك المتحرك من المحرك ولا يتحرك شيء بذاته -. فإذًا يجب ألا يكون بلا نهاية بل ينتهي إلى محرك لا يكون متحركًا، وإلا أدى (ذلك) إلى وجود محركين بلا نهاية وهذا محال... والمحرك (الأقصى)

---

(45) Üeberweg, vol. 2, pp. 420 and 434 ff.

(46) راجع عبقرية العرب في العلم والفلسفة للدكتور عمر فروخ (الطبعة الأولى)، ص 105.

(47) المجموع، ص 70-71.

الذي لا يكون متحركًا يجب أن يكون واحدًا ولا يكون ذا عظم ولا جسمًا ولا يكون متجزئًا ولا فيه كثرة بوجه».

ويقول القديس توما في المجموع اللاهوتي[48]:

«من الثابت والبيّن لحواسنا، أن في هذا العالم أشياء متحركة. والآن، إن كان ما هو متحرك يجب أن يكون قد تحرك بغيره... وإذا كان الذي حركه هو أيضًا قد تحرك بمحرك آخر، فإن هذا أيضًا يحتاج إلى محرك يحركه، وهذا إلى محرك آخر. ولكن هذا لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية. من أجل ذلك كان من الضروري أن نصل إلى محرك أول لم يحركه محرك ما، وهذا الذي يعرفه كل إنسان أنه الله».

ويتتبع القسيس روبرت هامّوند آراء كثيرة في الله استعارها القديس توما من الفارابي[49]، ولكنه يشعر وهو يفعل ذلك أن قومًا سيستغربون ذلك منه، فيقول:

«إن أدلة السببية والحدوث كما يعرضها القديس توما إنما هي تكرار لأدلة الفارابي، أنا لا أقول ذلك لميل مني (وتعصب) على القديس توما، بل لأن هذا واضح لكل من يدرس آثار الاثنين: الفارابي والقديس توما[50]».

والله لا يمكن أن يُعرف حق معرفته[51]، وما وصفنا لله بالعقل والإرادة وسواهما إلا لتقريب صورته من أفهام البشر.

(ب) الملائكة - والملائكة عند القديس توما خلق الله وأسمى خلقه، ولكنهم غير قائمين بذاتهم بل بالله. وجوهرهم مخالف لوجودهم (أي إن جوهرهم واحد لكن أشخاصهم متعددة - بينما ينتظر أن يكون شخصهم واحد

---

(48) Summa Theologica, part I, Q.2, Art .3, Quoted by: Hammond, pp. 19-20.

(49) Hammond, pp. 19-29.

(50) Hammond, pp. 21-22.

(51) راجع Messer, vol. 1, p. 135.
هذا القول لابن رشد (راجع تهافت التهافت، ص 463)، ثم هو معروف كثيرًا عند الصوفية، راجع التصوف في الإسلام للدكتور عمر فروخ، ص 47 - 48.

تبعًا لجوهرهم الواحد) والملائكة مفارقون للمادة لأنهم أجسام روحية نورية. والقديس توما في ذلك يعتمد أيضًا على ابن سينا[52].

(و) خلق العالم - ويبدو أن القديس توما أشعري الرأي فيما يتعلق بخلق العالم. إنه يرى أن الله خلق العالم من العدم وبإرادته. وهكذا نرى أنه يخالف في ذلك جميع القدماء، ويخالف الاسكندرانيين أيضًا، فهو لا يقول بقدم العالم كأرسطو ولا بالفيض بالضرورة كالأفلاطونيين والاسكندرانيين. ولا ريب في أنه متأثر في ذلك بموسى بن ميمون[53].

(ح) الصلة بين الدين والفلسفة - يرى القديس توما أن ثمة أشياء لا تُفهم من طريق العقل مثل خلق العالم والخطيئة الموروثة (خطيئة آدم) وقيام الموتى والثواب والعقاب يوم القيامة[54]. وهو في ذلك يشبه ابن سينا، الذي قال مخاطبًا القارئ:

«يجب أن تعلم أنّ المعاد (القيامة وحشر الأجساد) مقبول من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة»[55].

وحينما يأتي القديس توما إلى الكلام على الصلة بين الدين والفلسفة - أو بين الحكمة والشريعة أو بين العقل والوحي - يرى أن الأمور المعروفة من طريق الوحي هي خارج نطاق العقل ولكنها غير مناقضة للعقل. ثم إن العقل والوحي لا يتعارضان بل يتمم بعضهما بعضًا، فالوحي صحيح والعقل صحيح، لأنهما جميعًا من الله. ويفرق القديس توما بين «الفقه الطبيعي» و«الفقه الموحى به»[56] على الشكل التالي: «إن الفقه الطبيعي (المعرفة، العقل) يأتينا من طريق الحواس ثم يترقى فينا حتى نعرف به الله. أما الفقه الموحى به فإنه يأتي من الله ثم ينزل إلى الإنسان».

---

(52) راجع تسع رسائل، ص 46، Üeberweg, vol. 2, p. 441.

(53) راجع: موسى بن ميمون؛ Üeberweg, vol. 2, p. 439, and Hammond, p. 32.

(54) Üeberweg, vol. 2, p. 429.

(55) الفارابيان، ص 54، راجع تسع رسائل، ص 78.

(56) Natural philosophy, revealed philosophy: cf. Collins, pp. 538 f.

ولا ريب في أن القديس توما قد أخذ فكرة الصلة بين العقل والوحي من فلاسفة الإسلام، من علماء الكلام والغزالي وابن طفيل وابن رشد، ذلك لأن ألبرت الكبير وتلميذه توما الأكويني إنما كتبا حتى يوفقا بين العلم الجديد (الذي جاء مع نقل الفلسفة الإسلامية إلى اللغة اللاتينية) وبين الدين المسيحي[57]. وأرى أن الأب آسين بلاثيوس كان على حق حينما قال بأن توما الأكويني استمد رأيه في التوفيق بين الدين والفلسفة من فلاسفة المسلمين ومن ابن رشد خاصة[58]، وإن كان ثمة نفر ينكرون ذلك[59]. إن ميغيل آسين بلاثيوس راهب فلا يمكن أن يميل على القديس توما، ثم هو من الذين درسوا الفلسفة المغربية في أصولها العربية بخلاف غيره من الذين عرفوا ابن رشد من التلخيصات اللاتينية والمراجع الثانوية. وفوق ذلك فإن العرب اهتموا بهذا الموضوع حتى أن أكثرهم قد كتب فيه وخصوصًا ابن طفيل وابن رشد. أضف إلى ذلك أن كتب فلاسفة المسلمين أمثال الغزالي وابن رشد كانت مشهورة معروفة في العصور الوسطى في الغرب، يتناولها فلاسفة تلك العصور بالاستشهاد والرد، حتى أن الأب بويج[60] عكف على طبع هذه المصادر لأن الفلاسفة اللاتين في العصور الوسطى قد استشهدوا بها[61].

4- النفس وقواها:

يوافق توما الأكويني اليونانيين[62] في أن النفس صورة الجسد، وبأن للنفس في الجسد ثلاث قوى: القوة النباتية والقوة الحيوانية (البهيمية) والقوة الإنسانية[63].

---

(57) Enc. R. E. vol. 1, p. 656.

(58) El Averroismo teologico de Santo Toma's de Aquino, Zaragoza 1904, Angefuhrt in: Üeberweg, vol. 2, p. 429.

(59) Vgl. Üeberweg, vol. 2, p. 429.

(60) Père Maurice Bouyges.

(61) راجع تهافت الفلاسفة (بيروت، 1927)، المقدمة، ص VI.

(62) راجع الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، ص 60.

(63) Üeberweg, vol. 2, p. 441.

والقديس توما يخالف أفلاطون في القول بأن النفس كانت موجودة قبل الجسد[64] ويتبع ابن سينا في قوله بأن النفس متعددة بتعدد الأجسام وأن النفس تتصل بالجسد الصالح للحياة[65].

وبما أن النفس مفارقة للبدن (مغايرة بجوهرها لجوهر البدن) إذ النفس صورة والبدن مادة، ولذلك تخلد النفس ولا تفسد بفساد الجسد. وهذا قول أفلاطون[66].

5- السياسة:

والسياسة عند توما الأكويني تقوم مبدئيًا على مزيج هزيل من الآراء الأفلاطونية والآراء الأرسطوطاليسية، ثم يطغى على هذا المزيج صورة الحكم عند بني إسرائيل كما وردت في التوراة وكما يستبد به النزاع الذي كان ناشبًا بين الباباوات والملوك في العصور الوسطى حول السلطتين الدينية والزمنية.

يرى توما الأكويني مع أرسطو أن الإنسان مدني بالطبع وأنه محتاج إلى التعاون مع أفراد جنسه وأن الفرد ينضم إلى جماعة وأن الجماعة تنشئ دولة. وهو متأثر بأفلاطون في تخيل دولة عامة مثلى.

وهو يرى أن غاية الدولة حفظ السلام الخارجي (بدفاع العدو) وحفظ السلام الداخلي (بنشر العدالة) والعناية بحاجات الشعب. ولكن العدالة الكاملة عنده لا تكون خارج الكنيسة المسيحية وأن الحكومة الوحيدة عنده هي الباباوية، فإذا اتّفق إن كان ثمة «أمراء» مسيحيون يحكمون دولًا فيجب أن يكونوا خاضعين للبابا.

من هذه الفكرة يستخرج القديس توما صورة الدولة فيرى أن حق الحكم هو حق إلهي وأن الله هو الذي يختار نقباء حكماء يعاونون الملك في الحكم، كما كان بنو إسرائيل يختارون سبعين نقيبًا (أو اثنين وسبعين) ليعاونوا موسى وخلفاءه في الحكم وكما أصبح للبابا فيما بعد سبعون كردينالًا.

---

(64) Ueberweg, vol. 2, pp. 420-421 and 443.

(65) تهافت الفلاسفة، ص 72؛ تهافت التهافت، ص 576، وراجع الفارابيان، ص 51.

(66) Ueberweg, vol. 2, pp. 420 and 443.

أما حجة القديس توما في جعل البابا رئيسا للدولة (المسيحية) وفي إجبار جميع الأمراء المسيحيين على أن يطيعوه كما لو كانوا يطيعون المسيح نفسه، فراجع إلى رأيه في أن الآخرة هي الوطن الحقيقي (الدائم) للإنسان. وبما أن الكنيسة هي التي تضمن السعادة للإنسان في الآخرة فهي التي يجب أن تضمن له العدالة في الدنيا. وعلى هذا يجب أن يكون البابا رأس الدولة وصاحب السلطة الدينية والزمنية معًا.

أما إذا اتفق أن خرج أمير مسيحي على طاعة البابا فإنه يُحرم من الإمارة وتحل رعيته من يمين الطاعة له، لأن الأمراء عنده أقنان (خاضعين)(*) للكنيسة. وهكذا ترى في الفلسفة السياسية عند توما الأكويني أثر النزاع الذي كان ناشبًا في العصور الوسطى بين الكنيسة والملوك، حينما كانت الكنيسة تريد السيطرة على الناس والبلاد بينما كانت الشعوب تريد أن تعيش عيشة سياسية صحيحة. وأن حركة الإصلاح الديني التي كانت إحدى(**) العوامل في خروج أوروبة من عصورها المظلمة إلى عصر المدنية لم يكن سوى رد فعل لتمسك الكنيسة بالسلطة الزمنية على ما رسم القديس توما. إن الإصلاح الديني لم يقم فقط على أن البابا ليس الرأس الصالح للكنيسة، بل على أن الكنيسة كلها كانت فاسدة[67]. لقد بدأت النقمة على الباباوات احتجاجًا على الأموال التي كانوا يبتزونها من الشعوب ثم انتهت بالثورة البروتستانية.

وإذا كانت سياسة القديس توما تجاه النصارى كما رأينا فليس من الغريب أن تكون تجاه غير النصارى أشد وأمر. يرى القديس توما أن الدولة (المسيحية) يجب ألا تتسامح مع مخالفيها في الدين (من رعاياها) بل تقتلهم وتصادر أموالهم[68]، كما يفعل بمقلدي العملة وسواهم من المجرمين والأشرار[69].

(*) (خاضعون).

(**) أحد.

(67) Cf. Collins, pp. 633 ff.

(68) Messer, p. 141.

(69) Collins, p. 507.

أما في التشريع خاصة فيرى القديس توما أن القوانين تكون باسم الله ومن الله، وأن للدولة أن تعدم المجرم أو تمثّل به (تقطع بعض أعضائه) أو تحبسه.

وأما في الاقتصاد فلم يستطع القديس توما أن يرى سوى الحياة الاقتصادية التي كانت سائدة في عصر التوراة بين بني إسرائيل، على الرغم من أن الحياة الاقتصادية كانت مزدهرة جدًا في إيطالية حينما كان القديس توما يدون آراءه في الدولة[70].

6- الأخلاق:

والأخلاق عند القديس توما كالسياسة مزيج من الآراء الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والاسكندرانية مع شيء كثير من الأوامر الدينية.

الإنسان - كما يرى القديس توما حر في أعماله مريد لها مختار. وجميع أعماله تصدر عن إرادة. وللحياة غاية قصوى هي السعادة بلا ريب. والسعادة هذه لا تكون بالهدوء بل بالرغبة والسعي والعمل على بلوغ الكمال. والكمال يكون عن طريق المعرفة، وأسمى أنواع المعرفة معرفة الله. وبمعرفة الله - التي يصحبها الحب لله - ينال الإنسان أسمى درجات السعادة.

غير أن معرفة الله في هذه الحياة الدنيا لا يمكن أن تكون كاملة، بل تكون للنفس بعد مفارقتها للبدن وحصولها في الدار الآخرة. حينئذ يتاح للنفس أن تعرف الله معرفة تامة دائمة غير متقطعة. على أن الوصول إلى هذه السعادة لا يتسنى إلا للمؤمنين الأتقياء الفاضلين ولا يكون ذلك أيضًا إلا باتباع نصيحة الإنجيل، أي بأن يعيش الإنسان في فقر وتبتل (عزوبة، من غير زواج) وطاعة. ولم يكن بإمكان راهب كالقديس توما أن يرى السعادة في غير ذلك. فهو إذن لم يكن يبحث في السعادة ما هي، بل كان يفرض على الناس حياة فرضت عليه هو.

أما الخير الاجتماعي فهو ما كان موافقًا لطبيعة الإنسان المستمدة من وجوده المعقول مما يخصه كفرد أو يعمه مع المجموع، إذ إن طبيعة الإنسان العاقلة هي

---

(70) Cf. Sarton, vol. 3, pp. 326 f.

مقياس الخير الاجتماعي. والعقل الإنساني - الذي هو النور الطبيعي - يدرك أن ما كان موافقًا للطبيعة العاقلة في الإنسان فإنما هو من الله، إنه قانون إلهي، وعلى هذا يكون القانون الإلهي المدرك بالعقل مقياسًا للسلوك الفاضل.

والحكم في الخير والشر هو الضمير الإنساني، فكل ما رضيه الضمير فهو خير وكل ما تعارض مع الضمير فهو شر، حتى لو ضل الضمير أو أخطأ فإن الواجب يقضي بالعمل على مقتضاه. أما الشر خاصة فإنه العجز عن التقيد بما يمليه القانون الإلهي. وهذا العجز هو نقص اختياري في الإنسان لأن إتيان الفعل أو تركه داخل في سلطان الإرادة.

على أن القديس توما لا يود أن يترك حرية الإنسان في كل فعل مطلقة، بل يقيدها بإرادة الله من طريق جدال كلامي معروف، إنه يقول إن الله هو سبب فعل الذنب ولكنه ليس سببًا للذنب!

والفضائل الاجتماعية عادات عند القديس توما، وهو لا يزال كالقدماء يأخذ بالفضائل الأربع الأصلية: الحكمة والاعتدال والشجاعة والعدالة، ويسميها الفضائل الطبيعية. إلا أن ثمة ثلاث فضائل أسمى من الفضائل الطبيعية لا تكتسب اكتسابًا بل تفيض على الإنسان من الله. هذه الفضائل الثلاث، وهي الإيمان والحب والأمل. غير أن الإنسان قد خسر كثيرًا من استعداده لاكتساب الفضائل الأربع الأصلية، ولتقبّل فيض الفضائل الثلاث من لدن الله بما لحقه من لعنة الخطيئة الأصلية (خطيئة آدم التي أفقدت الإنسان نعمة الله وأخرجته من الفردوس إلى الأرض ليعيش معذبًا). ولكن الكنيسة الكاثوليكية - في رأي القديس توما - تستطيع أن ترد هذه النعمة إلى الإنسان وتجعله مستعدًا من جديد للتحلي بالفضائل الأربع الطبيعية، وبالفضائل الثلاث الروحية بما تمنحه من الأسرار.

والأسرار في المسيحية سبعة: العمادة (غمس المولود حديثًا بالماء أو رشه به إشارة إلى غمس يوحنا المعمدان للمسيح في نهر الأردن) ثم التثبيت (مسح الأسقف - المطران - للطفل المعمد بالزيت المقدس المعطى له من البطريرك) ثم القربان (تناول قطعة من الخبز من يد القسيس على أنها لحم المسيح وشرب

شيء من الخمر من يده على أنه من دم المسيح) ثم التوبة (عقوبة يفرضها القسيس على المعترف له بذنوبه حتى تغفر له ذنوبه) ثم المسحة الأخيرة (قبل الموت يستدعى الكاهن لسماع وصية المريض فيعترف له هذا بذنوبه ويتناول القربان ثم يصلي عليه الكاهن ويمنحه الحلة الأخيرة) ثم السيامة أو سر الكهنوت (نصب الكهان والقسس) ثم الزواج (والزواج في النصرانية أمر ديني، لا مدني كما هي الحال في الإسلام).

وهكذا نجد القديس توما يخرج في الأخلاق أيضًا من نطاق البحث الفلسفي إلى التقليد. فالقديس توما في فلسفته الأخلاقية أيضًا لم يكن فيلسوفًا بل كان راهبًا.

الرشدية والتومية

قبل أن نوجز الكلام على النزاع الفلسفي في العصور الوسطى، وخصوصًا ذلك النزاع الذي ثار بين أتباع ابن رشد وأتباع القديس توما، يحسن أن نقسم العصور الوسطى (في الغرب) أدوارًا أربعة[71].

1- طلائع العصور الوسطى

2- صدر العصور الوسطى

3- ذروة العصور الوسطى

4- أعقاب العصور الوسطى

أما طلائع العصور الوسطى فتملأ القرن التاسع الميلادي (والقرن الثالث للهجرة) على الأخص، وتتسم بالنهضة التعليمية التي بدأت في العهد القارلي، عهد قارلة أو شارلمان، حينما بدأ الملوك يهتمون بحال رعاياهم وبنشر العلم وبناء المدارس وحفظ المخطوطات والعناية بالروايات الأدبية وبالتعاليم الفقهية (اللاهوتية).

---

(71) Üeberweg, vol. 2, p. 141, usw.

هذا الدور يوافق زهو الدولة العباسية في المشرق منذ أيام هرون الرشيد وزهو الدولة الأموية في المغرب منذ أيام عبد الرحمن الثاني إلى آخر أيام الحكم المستنصر بن عبد الرحمن الثالث.

وأما صدر العصور الوسطى فيمتد من أوائل القرن الحادي عشر إلى أواخر القرن الثاني عشر قرنين تامين، نحو 1000 - 1200 م (نحو 400 - 600 للهجرة). ويلاحظ القارئ أن القرن العاشر الميلادي (900 - 1000م) الموافق للقرن الهجري الرابع (300 - 400 هـ) لا يدخل في أحد التقسيمين، ذلك لأنه عصر مظلم مقفر.

ويتميز هذا الدور بظهور مفكرين في فرنسة خاصة وفي إيطالية وألمانية أيضًا اتجهوا كلهم اتّجاهًا عقليًا وتأثروا بالعلماء والمفكرين العرب. نعد من هؤلاء غربرت وفولبرت[72] في فرنسة ثم أنسلم المشّاء[73] (الأرسطوطاليسي) - وهو غير أنسلم أسقف كانتربري - وبطرس دمياني وهما إيطاليان، ثم أوتلو ومانيغولد وهما ألمانيان[74]. وفي هذا الدور من الأسماء الدائرة على الألسن بطرس إبيلاردوس الفرنسي (ت 1142 م) وقسطنطين الإفريقي المولود في قرطاجنة بتونس(ت 1087 م) وأديلارد أوف باث الإنكليزي، وهرمان الدلماسي من البلقان، ثم أنسلم أسقف كانتربري وسواهم.

أما في الإسلام فبلغت الفلسفة ذروة نضجها وظهر ابن باجه وابن طفيل وابن رشد. ويمتد في الدور الثالث، وهو ذروة العصور الوسطى، من 1200 إلى نحو 1340 م (597 - 740 هـ). وفي هذا الدور نضجت الفلسفة الغربية في العصور الوسطى متجهة نحو الفلسفة الأرسطوطاليسية من خلال الشروح العربية في الأكثر ومهتمة أشد الاهتمام بفهم الصلة بين الدين والعلم، تلك الصلة التي أشبعها الفلاسفة المسلمون في الدور السابق درسًا وتمحيصًا.

---

(72) Gerbert d'Aurillac.

(73) Üeberweg, vol. 2, pp. 185 ff.

(74) Üeberweg, vol. 2, pp. 185 ff.

ويمكننا أن نعد في هذا الدور من الأسماء الدائرة على الألسن اسم دومينيقوس غنديسالفي، ميشال سكوتوس، وليم أوكزر، بونافنتورا، توماس اليوركي، ألبرت الكبير، وتوما الأكويني، سيغر البرابنتي ودامون لول وروجر بايكون وفيتلو ودونس سكوتوس وديتريش الفرايبورغي ومايستراكرت ووليم أوف أوكام...

وأخيرًا يأتي الدور الرابع: أعقاب العصور الوسطى، وهو يمتد من 1340 إلى 1453 م، حينما سقطت القسطنطينية بيد العثمانيين وبدأت النهضة الأدبية والعلمية والفنية، تلك النهضة التي افتتحت العصور الحديثة في تاريخ العالم.

عدد من المراجع المتصلة بموضوع هذه الدراسة

1 - العربية

دي بور، ت. ج. تاريخ الفلسفة في الإسلام. نقله إلى العربية وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1938.

تراث الإسلام. 2 ج في 1 مج. [مصر]: لجنة الجامعيين لنشر العلم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر 1936.

جرداق، منصور حنا. مآثر العرب في الرياضيات والفلك. بيروت: المطبعة الأميركانية، 1937.

حسن، زكي محمد [وآخرون]. نواح مجيدة من الثقافة الإسلامية. [مصر]: مطبعة المقتطف، 1938.

الحصري، ساطع. دراسات عن مقدمة ابن خلدون. 2 ج. بيروت: مطبعة الكشاف، 1943-1944.

طوقان، قدري حافظ. تراث العرب العلمي في الرياضيات و الفلك. [مصر]: مطبعة المقتطف، 1941.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. المجموع. [مصر]: مطبعة السعادة، 1907.

فروخ، عمر. عبقرية العرب في العلم و الفلسفة. ط 2. بيروت: المكتبة العلمية ومطبعتها، 1952.

كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط. القاهرة: دار الكاتب المصري، 1946.

ولفنسون، إسرائيل. موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته. [مصر]: لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى 1936.

2- الأجنبية

De Boer, Tjitze J. *The History of Philosophy in Islam*. Translated with the Sanction of the Author by Edward R. Jones. London: Luzac and co., 1933.

Collins, Ross William. *A History of Medieval Civilization in Europe*. Boston; New York: Ginn and Company, 1936.

Gilson, Etienne. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. London: [s. n.], 1939.

______. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Translated by A. H. C. Downes. New York: C. Scribner's Sons, 1936. (Gifford Lectures; 1931-1932)

Goichon, Amélie-Marie. *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*. 2ème éd. Paris: A. Maisonneuve, 1951.

Hammond, Robert (rev.). *The Philosophy of Alfarabi and its Influence on Medieval Thought*. New York: Hobson Book Press, 1947.

Hampe, Karl. *Das hochmittelalter; geschichte des Abendlandes von 900 bis 1250*. Berlin: Propyläen-verlag, 1932.

Haskins, Charles Homer. *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1924. (Harvard Historical Studies; 27)

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. 4th ed., rev. London: Macmillan, 1949.

Khan, Mohammad Abdur Rahman. *A Brief Survey of Muslim Contribution to Science and Culture*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1946.

Maritain, Jacques. *St. Thomas Aquinas: Angel of the Schools*. Translated by J. F. Scanlan. London: Sheed and Ward, 1942.

Mieli, Aldo. *La Science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale*. Avec quelques additions de Henri-Paul-Joseph Renaud, Max Meyerhof et Julius Ruska. Leiden: E. J. Brill, 1938.

Munk, Salomon. *Mélanges de philosophie juive et arabe.* Nouvelle éd. Paris: J. Gamber, 1927.

Quadri, Goffredo. *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale: Des Origines à Averroès.* Traduit de l'italien par Roland Huret. Paris: Payot, 1947. (Bibliothèque scientifique)

Sarton, George. *The Incubation of Western Culture in the Middle East; a George C. Keiser Foundation Lecture Delivered in the Coolidge Auditorium of the Library of Congress, March 29, 1950.* Washington: Library of Congress, 1951.

______. *Introduction to the History of Science.*

Steinschneider, Moritz. *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts.* 2 vols. Wien: Gerold, 1904-1905. (Sitzungsberichte der Kais. akademie der Wissenschaften in Wien. Philos.-hist. Klasse.; v. 149, pt. 4)

Suter, Heinrich. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke.* Leipzig: B. G. Teubner, 1900. (Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungen; 10)

Üeberweg, Friedrich. *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* 2 vols. 11 Aufl. Berlin: E. S. Mittler and Sohn, 1926-1928.

Wulf, Maurice de. *History of Mediaeval Philosophy.* Translated by Ernest C. Messenger. 2 vols. London; New York: Longmans, Green and co., 1925-1926.

Wüstenfeld, Ferdinand. *Die übersetzungen arabischer werke in das lateinische seit dem XI. Jahrhundert.* Göttingen: Dieterich'sche verlags-buchhandlung, 1877. (Gesellschaft der Wissenschaften; 22)

فهرس عام

- ت -

- م -

- ن -

- هـ -

هذا الكتاب

يشتمل كتاب **العرب واليونان وأوروبا: قراءة في الفلسفة** على كتابين مستقلين. الأول: العرب والفلسفة اليونانية، والثاني: أثر الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الأوروبية. وبهذا الترتيب يتكامل الغرض من جمع الكتابين معًا، وهو الإجابة عن السؤال التالي: لماذا ازدهرت الفلسفة في اليونان ولماذا انحطت؟ وفي هذا الميدان يسهب الكاتب في الكلام على المذاهب الفلسفية المعروفة كالأيونية والفيثاغورية والإيلية والطبيعية، ويتحدث عن انتقال هذه الفلسفات إلى العرب وتأثيرها في الفلسفة الإسلامية، علاوة على أثر الفلسفة الإسلامية لاحقًا في الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى.

عمر فروخ

ولد في بيروت في العام 1906 وتوفي في العام 1987. درس في الجامعة الأميركية وتخرج فيها في العام 1924. مارس التعليم في نابلس والمقاصد الإسلامية في بيروت حتى العام 1932. ثم توجه في العام 1935 إلى ألمانيا ونال الدكتوراه في العام 1937. عاد إلى بيروت وتابع التعليم في مدارس وجامعات مختلفة، وأصبح عضوًا في مجمع اللغة العربية في القاهرة في عام 1960. نال أوسمة عدة لبنانية وعربية وباكستانية.



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

السعر: 10 دولارات
ISBN 978-614-445-021-5

